東亞儒學研究叢書　24

儒學與現代意識

【增訂版】

臺大出版中心

李明輝◎著


臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM

臺大出版中心

儒學與現代意識

目　次

初版序言 i
增訂版序言 ix
儒學如何開出民主與科學？——與林毓生先生商榷 1
　一、問題的背景 1
　二、對新儒家的質疑 3
　三、在什麼意義下儒學始能開出民主與科學？ 9
　四、餘　論 17
當前儒家之實踐問題 23
論所謂「馬克思主義的儒家化」 53
論所謂「儒家的泛道德主義」 79
歷史與目的——評陳忠信先生的
　〈新儒家「民主開出論」的檢討〉一文 159
儒家思想與科技問題——從韋伯觀點出發的省思 185
《論語》「宰我問三年之喪」章中的倫理學問題 213
再論儒家思想中的「內在超越性」問題 241

臺大出版中心

一、關於「內在超越說」的爭論......241
二、西方傳統中的「內在超越說」......249
三、「內在超越說」的理論效應......255
「內聖外王」問題重探......265
一、余英時新著《朱熹的歷史世界》所引起的爭論......265
二、關於宋、明兩代政治文化之對比......275
三、劉宗周所反映的明代政治文化......285
四、關於「內聖外王連續體」的問題......292
五、「內聖外王」思想的現代意義......301
關於「海洋文化的儒學」與「法政主體」的省思......311
附錄：獨白的倫理學抑或對話的倫理學？
——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建......333
參考書目......375
一、中文著作......375
二、西文著作......390
人名索引......401
概念索引......407

臺大出版中心

初版序言

本書所輯的幾篇論文代表筆者近兩年來對儒家思想的現代意義所作的省思。這幾篇論文並非根據一個完整的計畫撰成，而是在特殊的機緣下針對時賢之論而發。〈儒學如何開出民主與科學？〉一文係針對林毓生先生的大作〈新儒家在中國推展民主與科學的理論面臨的困境〉而發，最初於 1988 年 12 月在香港法住文化學院主辦的「唐君毅思想國際會議」中宣讀，其後刊載於臺灣《當代》雜誌第 34 期（1989 年 2 月）。〈當前儒家之實踐問題〉一文係針對楊儒賓先生的大作〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉而寫，最初於 1990 年 4 月在東海大學哲學研究所學會主辦的「當代儒學與社會實踐論文研討會」中宣讀，其後刊載於《臺灣社會研究》季刊第 2 卷 2 期（1989 年夏季號）。〈論所謂「馬克思主義的儒家化」〉一文則是針對大陸學者包遵信、金觀濤、甘陽等人的論點而發，於 1990 年 6 月在臺中東海大學哲學研究所主辦的「儒釋道與現代社會學術研討會」中宣讀，並收入會議論文集。〈論所謂「儒家的泛道德主義」〉係針對韋政通與傅偉勳兩位先生的論點而寫，於 1990 年 12 月在鵝湖月刊社等機構主辦的「當代新儒學國際研討會」中宣讀，並收入會議論文集《當代新儒學論文集：總論篇》（臺北：文津出版社，1991 年）。〈歷史與目的〉則是特別針對陳忠信先生的大作〈新儒家「民主開出論」的檢討

臺大出版中心

——認識論層次的批判〉而寫，刊載於《臺灣社會研究》季刊第 3 卷第 1 期（1990 年春季號）。〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建〉一文係為行政院國家科學委員會的《科學發展月刊》所撰寫，刊載於該刊第 18 卷第 1 期（1990 年 1 月），並且得到該會之研究獎助。表面看來，此文雖未直接涉及儒家思想，但筆者之所以撰寫此文，是為了藉由探討康德倫理學在西方所受到的質疑來反省當代儒學在中國所面臨的類似處境，故將此文列為附錄。

自十九世紀中葉以來，作為中國文化主流的儒家思想面臨了前所未有的挑戰，而有逐步崩解的危機。民國初年的新文化運動終於激化成全面性的反傳統運動，首當其衝的便是儒家思想，傳統儒學成為眾矢之的。在一片「打倒孔家店」聲中，梁
社會實踐
首先挺身為儒家思想辯護。幾乎在同時，張君勱、馬
於 1990 年
十力三位先生也起而闡揚儒家思想，再加上抗戰時期
社會實踐
錢穆兩位先生，一個以重建儒家思想為職志的保守主
季刊第 2
蔚成氣候，足以與當時在中國最具影響力的其他兩個
家化」〉
——鼓吹英、美議會民主的中國自由主義和以俄國革命
點而發，
國馬克思主義——鼎足而立。但自 1949 年中共在大陸
釋道與現
後，馬克思主義憑藉中共的勢力，成為大陸上獨尊的
所謂「儒
，迫使保守主義和自由主義的勢力轉至臺灣及香港兩
論點而寫
港的錢穆、唐君毅、張丕介諸先
際研討會」中宣讀，
生懷著顧
之痛，結合同道，在作為英國殖
總論篇》（臺北：文津出
民地的香
巫以弘揚中國文化為宗旨的新亞
針對陳忠信先生的大作
書院，並
的張君勱先生和在臺灣任教的牟

臺大出版中心

——認識論層次的批判〉而寫，，使保守主義的命脈得以在臺、3 卷第 1 期（1990 年春季號）。想像：如果沒有他們的努力，儒學？——論哈柏瑪斯對康德倫理，以至於今日。近年來，海內外的學術界多以「當代新儒家」或「現代新儒家」來稱呼這個以維護儒學命脈為職志的思想方向。

當代新儒家透過長期的學術研究，在臺、港兩地的學術界發揮了很大的影響力，也奠定了他們在當代中國思想史中的地位。但由於內在與外在的種種因素，其影響力大致局限於特定的學術領域（主要是文學、歷史、哲學的領域）。及至八十年代，隨著臺海兩岸政經情勢的演變，當代新儒家的觀點在兩岸的文化界與知識界引起了廣泛的注意與討論。在中國大陸，隨著開放政策而興起的「文化熱」使儒家思想（尤其是當代新儒學）在知識界成為爭議的焦點。在臺灣，經濟發展的傑出表現使一向瀰漫著反傳統情緒的知識界開始反省德國社會學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）關於儒家思想與資本主義的理論，而興起一股「韋伯熱」，連帶地也使當代新儒學的基本觀點受到知識界的特別注意。

在這股文化反省的熱潮中，傳統儒家與當代新儒家的若干基本觀點也受到不少批評和質疑。批評者的目標主要集中在兩方面：在內部理論方面，他們質疑儒家思想的基本觀點，尤其是「內聖外王」的思想；在外部影響方面，他們質疑儒家思想（尤其是當代新儒學）的功效和實踐力。就內部理論方面而言，他們往往強調：儒家思想的基本格局有其局限性，故不能適應多元化的現代社會。筆者並不否認傳統儒學在內部理論方面有

臺大出版中心

其局限性。但問題是：這種局限性是否意謂我們必須放棄儒家思想的基本精神？難道我們不能透過重新詮釋來消除這種局限性，同時也保留儒家思想的基本精神？當代新儒家對傳統儒學的局限性有極深刻的反省,但是他們希望透過儒家思想的轉化，使之適應現代化的要求，同時保留其基本精神。在此，經常引起爭議的問題是：儒家思想的基本精神或本質何在？依筆者之見，儒家傳統之所以有別於其他傳統者在於：它將一切文化活動視為人類精神生命之表現，而以道德價值為其他一切價值之共同根源或基礎。按照傳統的說法，這就是「內聖外王」的思想。當代新儒家對「內聖外王」思想所作的重新詮釋，為林毓生先生所謂「創造的轉化」或傅偉勳先生所謂「批判的繼承」提供了一個極佳的例證。傳統儒家基本上要求由「內聖」直接開出「外王」，最明顯的例子是〈大學〉的三綱領、八條目。當代新儒家一方面要繼承傳統儒家的內聖之學，另一方面則要突破傳統儒家在外王方面的局限性，故將由內聖通往外王的關係解釋為一種間接的辯證關係，即以「曲通」取代「直通」。此即牟宗三先生所提出的「良知的自我坎陷」之說。但是此說也引起不少批評和質疑。就傳統儒家「內聖外王」思想之轉化而言，「良知的自我坎陷」說即使不是唯一可能的理論，至少是筆者迄今所見到的最適切的理論。因為只有這套理論能使「內聖外王」的思想在經過轉化之後與現代化的要求相接合，而仍保持儒學的本質。傅偉勳、林毓生等人要求放棄「內聖外王」的思想，實不足以言傳統儒學之「轉化」或「繼承」。因為這等於放棄其本質，焉能言「轉化」或「繼承」？要求儒家放棄「內聖

臺大出版中心

外王」的思想，無異於要求基督徒否定「三位一體」及耶穌的象徵意義。

其次，就外部影響方面而言，臺灣學者常強調當代新儒學在近四十年來臺灣現代化的過程中並無顯著的影響力，大陸學者則往往強調「儒家思想為馬克思主義所擊敗」的事實，以證明儒家思想已為歷史法則所揚棄。他們也由此推斷儒家思想在理論方面必有缺陷或不足。如上所述，筆者並不否認傳統儒學在理論方面有其局限性。但筆者要強調：一套思想本身的真理價值無法完全決定它在現實層面上可能造成的影響，反之亦然。從理論層面評估一套思想的真理價值是一回事，而從現實層面去考察其功效和影響力則是另一回事。因此，當我們評估儒家思想的真理價值時，後一種考察頂多只有附帶的意義，甚至可能是完全不相干的。這個道理至為淺顯，並不難明白。但在我們這個時代中，一般學者卻往往忽略這個淺顯的道理，其中實有更深一層的心理背景。

臺大出版中心

據筆者的觀察，在這類批評背後可能隱藏著一種「權力崇拜」的意識。簡單地說，這種權力崇拜的意識即是俗語所謂的「以成敗論英雄」，在學術討論中即是根據一套思想或理論在現實領域中的成敗來衡量其價值。這種態度在今天的大陸學術界尤其常見，因為它已為馬克思的歷史唯物論所合理化。根據歷史唯物論的觀點，一切思想或理論的真理價值只能放在其所由形成、且為確定不移的歷史法則所決定之歷史情境中去衡量。按照這種邏輯，一套思想或理論在現實領域中的成功自然是其真理價值之最佳證明。大陸學者經常說：「歷史實踐已證明某某

思想是行不通的」，即是自覺或不自覺地在運用這套邏輯。姑不論馬克思的歷史唯物論在理論上能否成立，這種權力崇拜的意識將使一切學術辯論失去意義。因為任何有意義的學術辯論必須預設：一個超乎特定歷史情境的客觀的真理判準可能存在（姑不論這個判準為何，亦不論我們目前是否已掌握了這個判準）。一個因接受歷史唯物論而否定這項預設的學者並無必要參與學術辯論，因為歷史法則已決定了一切（包括真理）。即使他參與了學術辯論，其目的亦僅在於說服對方，而非讓其觀點接受理性的檢驗；因為他自信他所掌握的歷史法則可以決定真理，因而「超越真理」——亦即不必接受理性之檢驗。在一場學術辯論中，如果有任何參與者抱持這種態度，必然使這場辯論失去其作為溝通行為的意義。要反駁這類的馬克思主義信徒，我們只消按照他們的邏輯反問他們：近年來東歐各國（甚至蘇俄）之迅速非共化豈非證明馬克思主義是行不通的？劉述先教授曾表示：從現實上來看，孔、孟在當世均是失敗者，當時誰能料到其思想會對後世造成如此巨大的影響力呢？對於那些質疑當代新儒學的實踐力且急於為之蓋棺論定的人，這句話或許不無參考價值。筆者認為；這種權力崇拜的意識極有礙於我們思考儒學的未來命運和評估當代新儒家的成就。

儒家思想究竟是中國現代化之阻力還是助力？它能否在經過轉化之後繼續維持其生命力？我們應當如何評估當代新儒家在儒學重建的工作方面的成就？這些問題均有待海峽兩岸的學術界與思想界作進一步的探討。筆者撰寫這幾篇論文，不敢自許能對這些問題有所論定，只是有感於儒家思想在當前常遭受

臺大出版中心

的誤解與批評，心有不安，不得已而加以辯駁或澄清。開宗立說固須有正面的論述，但在今天這種價值規範日益分化、價值意識漸趨模糊的時代，為維護自己所信守的思想和價值，反面的辯駁與澄清或亦有其積極的意義。此所以筆者不辭譾陋，輯為此編。知我罪我，其在斯乎！

李 明 輝

中華民國八十年七月於臺北

臺大出版中心

臺大出版中心

增訂版序言

本書最早出版於 1991 年，迄今已 25 年了。所收各篇論文都是針對當時海峽兩岸的儒學論述而發。1990 年代以後，中國大陸開始出現了「儒學熱」，迄今熱度不減，儼然有儒學復興之勢。儘管如此，如今回頭看筆者當初所寫的論文，依然有一定的意義與參考價值，因為其中所討論的問題目前依然存在。承蒙國立臺灣大學人文社會高等研究院黃俊傑院長的雅意，將此書收入他所主編的「東亞儒學研究叢書」，乃將筆者以後所寫的五篇相關論文一併收入此論文集中，成為增訂本。

茲將增補的五篇論文之出處交代如下。〈儒家思想與科技問題——從韋伯觀點出發的省思〉一文最初於 1997 年 7 月在中央研究院中國文哲研究所主辦的「儒學與現代世界」國際研討會中宣讀，其後收入劉述先編：《儒家思想與現代世界》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997 年）。〈《論語》「宰我問三年之喪」章中的倫理學問題〉一文是為中央研究院中國文哲研究所籌備十周年而寫，最初收入鍾彩鈞編：《傳承與創新：中央研究院中國文哲研究所十周年紀念論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1999 年），其後轉載於《復旦哲學評論》第 2 輯（上海：上海辭書出版社，2005 年 9 月）。〈再論儒家思想中的「內在超越性」問題〉一文最初於 2000 年 6 月底、7 月初在中央研究院主辦的第三屆國際漢學會議中宣讀，其後收入劉述

臺大出版中心

先編：《第三屆國際漢學會議論文集：中國思潮與外來文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年）中，亦轉載於《中國儒學》第 1 輯（北京：商務印書館，2006 年）。〈內聖外王問題重探〉最初於 2005 年 3 月在中央研究院中國文哲研究所主辦的「理解、詮釋與儒家傳統」第三次小型研討會中宣讀，其後收入周大興編：《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009 年 12 月），亦轉載於北京《中國儒學》第 4 期（北京：中國社會科學出版社，2009 年 12 月）。〈關於「海洋儒學」與「法政主體」的省思〉一文是為了紀念蔣年豐教授逝世十周年而寫，於 2006 年 5 月在中臺科技大學主辦的「文本與詮釋——解釋學與社會行動」學術研討會中宣讀，其後刊登於臺灣《當代》第 228 期（2006 年 8 月），亦收入中山大學西學東漸文獻館編：《西學東漸研究》第 1 輯（北京：商務印書館，2008 年），以及林維杰編：《文本詮釋與社會實踐：蔣年豐教授逝世十週年紀念論文集》（臺北：臺灣學生書局，2008 年 12 月）。

臺大出版中心

本書增訂版所收錄的十一篇論文涵蓋的時間長達十幾年，其中不免有排版錯誤、體例不一及資料過時的問題，今趁此機會加以全面的校訂與更新。本書的出版，除了要感謝黃俊傑院長的支持之外，還要感謝我的助理王又仕與呂政倚先生在排版與編輯索引方面的協助。

李 明 輝

中華民國一〇五年八月於臺北

儒學如何開出民主與科學？

——與林毓生先生商榷

一、問題的背景

自鴉片戰爭以來，中國知識分子逐漸產生一股山雨欲來的危機感，領略到這是一場「三千年未有之變局」，而思有以因應之；其共同的願望在求中國之「富強」。民國成立之後，「富強」之願望進一步轉為「現代化」之要求，而於五四新文化運動中凝結成「民主」與「科學」兩句口號。由於極端的守舊勢力早已隨著洪憲帝制之失敗而瓦解，此後中國的知識界逐漸形成三大主流鼎足而立的局面；這三大主流分別為保守主義、自由主義和共產主義。中共在大陸奪得政權之後，保守主義和自由主義的勢力轉至臺灣及香港兩地活動，分別以《民主評論》和《自由中國》兩份刊物為代表。1958 年元月，由唐君毅先生起稿，而以他和牟宗三、張君勱及徐復觀三位先生的名義在《民主評論》及《再生》兩雜誌發表〈為中國文化敬告世界人士宣言〉（以下簡稱〈宣言〉），正式揭櫫第二代保守主義的基本立場；臺、港及海外學術界往往以「新儒家」稱之。

臺大出版中心

對於中國現代化的問題，這三大主流的立場各有異同。若以科學與民主為現代化的基本內涵，則在「中國需要發展科學」這

個要求上，這三派的立場完全一致；所不同者在於對民主的態度上。自由主義者與新儒家均主張中國應採行西方式的議會民主制度；共產黨則斥之為「資產階級民主」，而另倡「新民主」。[1] 但在對中國傳統文化的態度上，自由主義者與共產黨卻採取一致的立場，即把中國的傳統文化視為現代化之障礙。反之，新儒家堅持：以儒家為主導的中國傳統文化雖未發展出科學與民主，但這兩者均為中國傳統文化發展之「內在要求」，與中國文化的本質不相牴牾。他們反對像自由主義者那樣，將中華民族發展科學與民主的過程視為自外加添的過程，而是將此過程視為中華民族自覺地以精神主體的身分開展其文化理想的過程。然而自由主義者認為：中國傳統文化的本質不利於科學與民主之發展，中國要現代化，就得揚棄或至少改造中國文化。他們對新儒家所謂「科學與民主為中國文化發展之內在要求」的說法提出質疑。

1988 年 8 月 29 日至 9 月 3 日在新加坡舉行的「儒學發展的問題及前景」討論會中，關於中國傳統文化與現代化的關係的爭論又再度出現。其中，林毓生先生從自由主義的立場發表〈新儒家在中國推展民主與科學的理論面臨的困境〉（以下簡稱〈困境〉）一文，[2] 再度對新儒家的「內在要求」說提出質疑。

1 所謂「新民主」究竟是否為另一種形式的民主，此處暫且不論。由於西方式的議會民主在理論與實踐兩方面均已有明確的涵義，以下我們談到民主時均指西方式的議會民主。

2 此文原刊於 1988 年 9 月 7 / 8 日的《中國時報・人間副刊》，其後易題為

臺大出版中心

林先生是當年自由主義健將殷海光先生的弟子，因此他這篇文章可視為當年自由主義與新儒家間的爭論之延續。但與殷先生那一代自由主義者不同的是：林先生對中國傳統文化不再持盲目反對的態度，而是希望對中國傳統文化進行「創造的轉化」。在某種意義下，這似乎表示中國的自由主義與新儒家在對傳統的態度上已逐漸接近。但令人遺憾的是：林先生在此文中仍顯示出對新儒家的極大誤解。因此，針對林先生的質疑重新釐清其中所牽涉的問題，應當不是無意義之舉。

二、對新儒家的質疑

臺大出版中心

林先生的批評主要係針對上述〈宣言〉中的論點而發；但其批評著眼於新儒家的民主觀者多，而對其科學觀則著墨不多。首先，〈宣言〉中承認：「中國文化歷史中，缺乏西方之近代民主制度之建立，與西方之近代的科學，及各種實用技術，致使中國未能真正的現代化工業化。」（頁 35）[3] 因此，「中國文化

〈新儒家在中國推展民主的理論面臨的困境〉，收入其《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版公司，1989 年），頁 337-349。以下引用此文時，直接標示《政治秩序與多元社會》之頁碼。

3 此〈宣言〉原刊於香港《民主評論》，第 9 卷第 1 期（1958 年 1 月 5 日）及臺灣《再生》，第 1 卷第 1 期（1958 年 1 月），後收入張君勱著、程文熙編：《中西印哲學文集》（臺北：臺灣學生書局，1981 年），下冊，頁 849-904，以及張君勱：《新儒家思想史》（臺北：張君勱先生獎學金基金會，1980 年），頁 375-436（附全文英譯）；亦以〈中國文化與世界〉之名

中須接受西方或世界之文化。」（頁 34）但是，〈宣言〉中又強調：「我們不能承認中國之文化思想，沒有民主思想之種子，其政治發展之內在要求，不傾向於民主制度之建立。亦不能承認中國文化是反科學的，自古即輕視科學實用技術的。」（頁 35）林先生承認：這兩項主張之間未必有矛盾，因為依較開放的解釋，新儒家可能是認為：「西方先發展出來的民主與科學本來在中國也有其種子，這些種子在過去的環境中由於種種原因未能得到適當的發展，現在藉西方文化衝激到中國來的刺激，遂將發榮滋長出來。」（頁 338）在此便顯示出林先生與上一代中國自由主義者不同之處：他不再對中國文化與科學、民主的相容性提出質疑，而是質問這兩者間的必然關聯。依林先生的看法，新儒家在中國文化中所發現的民主「種子」並不蘊涵現代意義的民主思想或民主制度。

臺大出版中心

〈宣言〉中列舉出制度方面的「種子」有：以民意代表天命的政治共識、以謚法褒貶君王的史官制度、代表知識分子的力量的宰相制度，以及提拔知識分子從政的徵辟制度、選舉制度、科舉制度等（頁 39）。思想方面的「種子」則有：

（1）儒道兩家均主張人君不當濫用權力，而當無為而治，為政以德。

收入《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991 年），卷 4，以及唐君毅：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1974 年），頁 125-192。以下引用此《宣言》時，直接標示《唐君毅全集》卷 4 之頁碼。

(2)儒家推尊堯舜之禪讓及湯武之革命，肯定「君位之可更迭」的原則。

(3)儒家既然肯定「天下非一人之天下，而是天下人之天下」，且在道德上相信「人皆可以為堯舜」，主張「民之所好好之，民之所惡惡之」，則已包含「天下為公」、「人格平等」的思想；此種思想必然發展至民主制度之肯定。

(4)儒家特別重視道德主體之樹立，但在君主制度下，君主固可以德治天下，人民卻只是被動地接受德化，其道德主體仍未能樹立。縱使君主為聖君，但因私其「聖」為己有，亦非真能成其為聖，真能樹立其道德主體。故儒家的道德精神與中國的君主制度間有一根本矛盾，此一矛盾唯有經由民主憲政之建立始能化解。(此四點見頁 40-42)

臺大出版中心

但〈宣言〉同時承認：上述的各種制度只能對君主的權力作一些道德上的限制，其本身是否為君主所尊重，仍只繫於君主個人之道德；如君主不加以尊重，亦無任何力量可限制之(頁 39-40)。再就思想方面的「種子」而言，〈宣言〉也承認：第一點「只是一對君主之道德上的期望」，而禪讓與革命之說由於缺乏制度之配合，亦往往化為篡奪之假借與打天下之局面(頁 41-42)。因此，就以上的範圍而言，〈宣言〉並未肯定這些「種子」與民主政治間的必然關聯。〈宣言〉只是就思想「種子」中的第三、四項肯定其與民主政治間的必然關聯。只要這種必然性能成立，新儒家仍可堅持「民主為儒家價值之內在要求」的論斷，而不致與其對中國傳統政治之事實上的認定相牴牾。

林先生也同意〈宣言〉中對「中國傳統政治無法有效限制君權」的論斷；但他認為這個論斷會給新儒家要求「由中國傳統開出民主政治」之可能性帶來理論上的困難。然而，如上所言，只要新儒家能證明上述思想「種子」中的第三、四項與民主政治間的必然關聯，他們仍可自圓其說。林先生的批評也正是以此為著力點。他表示：

> 從嚴格的思想意義上看，上述兩點意見並不蘊涵「宣言」中所一再強調的必然性；中國傳統文化內在並不必然有要求與發展民主的思想資源。〔……〕上述「宣言」中的兩點意見最多只能說中國傳統文化中蘊涵了一些思想資源，它們與民主思想與價值並不衝突；但它們本身卻並不必然會從內在要求民主的發展。（頁 340-341）

臺大出版中心

就「天下非一人之天下，而是天下人之天下」這一點而言，林先生認為：這只能蘊涵傳統的「天下為公」與「內聖外王」之觀念，而不蘊涵作為民主思想基石的「主權在民」與「人民自治」之觀念。因為傳統儒者以「天命」為君權的政治合法性之根源，即已滿足這項要求。因此，嚴格而論，傳統儒者並無政統與道統之分，而只有勢統與道統之分。至於儒家所強調的道德主體性或道德自主性之觀念，林先生承認這「的確可以變成與現代自由的民主（liberal democracy）及平等的自由（equal liberty）『接枝』的思想資源」。但他懷疑此一思想資源是否必然由內部的自我要求便能發展為民主政治，因為

> 儒家所強調的道德主體性或道德自主性的觀念自漢以後與深受陰陽五行學說影響而形成的「天人相副」、「天人相應」的宇宙觀糾纏在一起了。道德主體性觀念與外在的現實客體有機地整合在一起以後，便很難發揮其本身的力量。除非自漢以後的傳統宇宙觀自身發生劇烈的變化，新的宇宙觀能夠積極地支持道德主體性觀念的發展，希望儒家道德主體性的思想「必當發展為政治上的民主制度」便很難不是一廂情願的願望。（頁 344-345）

姑且不論兩漢以後儒家的道德哲學（特別是在宋、明儒）是否真的無法擺脫林先生所說的困境，林先生在此顯然否定（至少是懷疑）儒家道德哲學之基本信念與民主政治間的邏輯關聯；換言之，他否定或懷疑由儒家的道德哲學開出民主政治的**邏輯必然性**。

除了從邏輯的層次上否定儒家道德哲學與民主政治間的必然關聯之外，林先生還從思想模式的層次上指出儒家思想的限制，此即他所謂「藉思想文化以解決問題的方法」（“the cultural-intellectualistic approach”）。[4] 他在儒家的「內在超越」之觀念中發現這項限制：

臺大出版中心

---

4 林先生有〈五四新文化運動中的反傳統思想〉一文（刊於《中外文學》第 3 卷第 12 期，1975 年 5 月）及 *The Crisis of Chinese Consciousness* 一書（臺北：全國出版社，1979 年），均談到這個問題。前文經過修訂後收入其《思想與人物》（臺北：聯經出版公司，1983 年）一書中，且易名為〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉。

> 儒家「內在超越」的觀念，使人與宇宙有機地融合在一起——人性內涵永恆與超越的「道」,「天道」因此可在「盡性」中由「心」契悟與體會。儒者認為「超越」與「無限」內涵於人性之中；因此由「盡性」可以體現天道，故孔子說：「人能弘道，非道弘人。」換句話說，「內在超越」的觀念導致了人與「天道」銜接與溝通的特殊方式：不假外求，直接訴諸生命中「人性」的實踐。「道心」不是由「啟示」得來，它是在「盡性」與「踐仁」的實際生命過程中由「人心」內省、體會與契悟而得。（頁346-347）

林先生承認這種思想有極大的正面意義。但他接著強調：由於缺乏西方思想中居於人與超越實體間的那種媒介（先知或教會），儒家的「內在超越」思想有其流弊：

臺大出版中心

> 「內在超越」的觀念中，雖然在純理論的層次上有「內在」與「超越」之間的緊張性（tension），但「內在超越」的觀念確有滑落至特別強調一切來自「內在」的傾向。這種傾向在儒家傳統中直接導致把道德與思想當作人間各種秩序的泉源與基礎的看法，以及遇到了困難的社會與政治問題，便以「藉思想、文化以解決問題的方法」對付之。此種頗含烏托邦性質，強調人的內在力量的思想模式很顯然地表現在新儒家所強調的中國文化思想傳統可以「開出」民主的看法。（頁 347）

林先生在文中並未單獨討論科學的問題，他似乎忘了這個問題。我姑且假定：他就思想模式的層面對新儒家所作的批評也適用於科學問題方面。至此，我已儘量以同情的態度來理解林先生的觀點。以下我便進一步來檢討他所提出的質疑。

三、在什麼意義下儒學始能開出民主與科學？

首先筆者要指出：林先生並未了解宣言中所強調的「儒家思想能開出科學與民主」之必然性究竟何所指。就〈宣言〉中所列舉的第三、四項思想「種子」與民主政治間之必然關聯而言，新儒家所強調的並非其邏輯的必然性。但如上所述，林先生主要是就邏輯的必然性對「儒學能開出科學與民主」之說提出質疑，因此其批評並不切題。

臺大出版中心

再者，此說亦非就**因果的必然性**立論。林先生在〈困境〉一文中雖未直接就因果關聯來批評新儒家的論點，但他在分析促成西方民主政治的因素時卻也強調：「它〔西方法治〕的淵源除了文化思想的因素以外，更有經濟、社會與政治的因素。」這無異暗示：中國文化與民主政治之間並無因果的必然性。然而，縱使這個論斷能成立，也不能用來反駁〈宣言〉的論旨。因為〈宣言〉已承認：就制度的層面而言，中國傳統文化中所包含的「種子」並無發展出民主制度的必然性；這無異對中國文化與民主政治間的因果必然性有所保留。

〈宣言〉既非就邏輯關聯、亦非就因果關聯肯定儒學開出

民主與科學的必然性；然則，其所肯定的是何種必然性呢？一言以蔽之，這是一種**實踐的必然性**。〈宣言〉中明白表示：

> 我們說中國文化依其本身之要求，應當伸展出之文化理想，是要使中國人不僅由其心性之學，以自覺其自我之為一「道德實踐的主體」，同時當求在政治上，能自覺為一「政治的主體」，在自然界，知識界成為「認識的主體」及「實用技術的活動之主體」。（頁 34）

這些主體並非彼此並列，而是以道德實踐的主體為首出，涵攝其他的主體；或者毋寧說：道德實踐的主體在其自求實現的過程中同時展現為其他意義的主體。儒家像康德、菲希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）一樣，以道德主體為最真實的自我之所在。在此意義下，民主與科學「正是中國人之要自覺的成為道德實踐之主體之本身所要求的，亦是中國民族之客觀的精神生命之發展的途程中，原來所要求的」（頁 35）。故此中所包含的必然性並非邏輯的必然性，亦非因果的必然性，而是精神生命發展中的必然性。

然而道德主體之要求發展民主與科學，並非出之以直接的方式，而是在一辯證的歷程中要求之；故此種必然性又可稱為**辯證的必然性**。[5] 新儒家分別就科學與民主兩方面來說明此種辯證的發展歷程。就科學方面而言，〈宣言〉指出：道德主體若要

臺大出版中心

5 關於「辯證的必然性」之恰當涵義，請參閱牟宗三先生的《理則學》一書（臺北：正中書局，1968 年）第 13 章及其《生命的學問》一書（臺北：三民書局，1970 年）中〈論黑格爾的辯證法〉一文。

建立其自身兼為一認識主體，就須暫時忘其為道德主體，而退隱於此認識主體之後，成為認識主體的支持者（頁 37）。此種歷程，牟宗三先生稱為道德主體之「自我坎陷」（"self-negation"）。[6]〈宣言〉同時承認：中國文化過去由於缺乏這一層轉折，認識主體不立，連帶地也未能發展出理論科學；換言之，它欲由「正德」直接過渡到「利用厚生」（頁 36）。其結果為：

> 正德與利用厚生之間，少了一個理論科學知識之擴充，以為其媒介；則正德之事，亦不能通到廣大的利用厚生之事，或只退卻為個人之內在的道德修養。由此退卻，雖能使人更體悟到此內在的道德主體之尊嚴，此心此性之通天德天理——此即宋明理學之成就——然而亦同時閉塞了此道德主體之向外通的門路，而趨於此主體自身之寂寞與乾枯。（頁 36）

臺大出版中心

因此，中國文化之精神生命在其發展過程中，必須有這一層轉折，始能調適順遂。由明末顧炎武、王船山諸大儒之抨彈王學、崇尚實學，可見他們已隱然感覺到中國文化發展至此有改絃易轍、以求突破之必要。當時的最大外患滿洲並不具有文化上的優勢，而顧炎武竟然有「亡天下」之慨，可見他們的危

6　參閱牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1975 年），頁 122-129〔21: 126-133〕（方括號內所附的是《牟宗三先生全集》〔臺北：聯經出版公司，2003 年〕之冊數、頁碼，下同）；亦請參閱其《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979 年），頁 251-259〔8: 206-213〕。

機感實由於體察到中國文化本身的生命發展之不得暢通。這種危機感與清末知識分子因面對西方的優勢文化而產生的危機感在本質上完全不同。中國文化之所以未能發展出現代科學，實因歷史的機緣未備；此種機緣之來臨有待於日後西方列強之叩關。中國文化事實上未能自發地開展出現代科學，是一回事；其精神生命中包含一發展科學之要求，是另一回事。我們可同時承認這兩者，而不構成理論上的困難，因為它們是不同層面上的問題。

至於民主方面的辯證歷程，〈宣言〉中所述過簡，我們可依牟宗三先生的《政道與治道》一書補充之。[7] 在該書的第三章中，牟先生就理性之表現方式來說明中國文化的特性。他把理性之表現方式分為「運用表現」或「作用表現」（“functional presentation”）與「架構表現」（“constructive presentation/“frame-presentation”）兩種。所謂「理性之運用表現」是就實踐理性之直接作用而言。其表現是據體以成用或承體而起用，理性直接在具體生活中顯其用。牟先生進一步解釋道：

> 凡是運用表現都是「攝所歸能」，「攝物歸心」。這二者皆在免去對立：它或者把對象收進自己的主體裡面來，或者把自己投到對象裡面去，成為徹上徹下的絕對。內收則全物在心，外投則全心在物。其實一也。這裡面若強分能

7　牟先生在其《歷史哲學》一書（臺北：臺灣學生書局，1988 年）中亦論及中國過去未出現科學與民主之故，可參閱該書，頁 164-193〔9: 189-20〕。

臺大出版中心

所而說一個關係，便是「隸屬關係」(Sub-ordination)。[8]

過去的中國文化著重於理性之運用表現，若關聯著文化問題而言，可從三方面來了解：在人格方面表現為聖賢人格之感召，在政治方面表現為儒家德化的治道，在知識方面則表現為智的直覺形態，而非知性形態。[9] 儒家德化的治道當然不是現代意義的民主政治；智的直覺（intellectual intuition）亦不能成就數學、邏輯，乃至於科學知識。因此，理性之運用表現並不直接涵著民主與科學。但這並不表示理性之運用表現在這方面有所不足；這不是「足不足」的問題，而是所表現的形態不同。

理性要開出科學與民主，必須有另一種表現，即架構表現。架構表現與運用表現正好相反：

臺大出版中心

> 它的底子是對待關係，由對待關係而成一「對列之局」(Co-ordination)。是以架構表現便以「對列之局」來規定。而架構表現中之「理性」也頓時即失去其人格中德性即具體地說的實踐理性之意義而轉為非道德意義的「觀解理性」或「理論理性」，因此也是屬於知性層上的。[10]

在知識方面，理性在其架構運用中自覺地造成主客體之對立，

8　牟宗三：《政道與治道》(臺北：臺灣學生書局，1987 年)，頁 52〔10: 58〕。
9　同上書，頁 47-51〔10: 52-57〕。
10　同上書，頁 52-53〔10: 58〕。

而成為認識主體；此即上文所謂「道德主體之自我坎陷」。唯有在道德主體之自我坎陷中，科學知識始能成立。[11] 至於政治方面，理性之架構表現要求將寄託在個人（聖君）身上的政權轉而寄託在抽象的制度上；這又需要人民自覺其政治上的獨立個性，成為君王的對立體。對列之局於焉形成，民主制度亦由之成立。在此架構之下，傳統「聖君賢相」格局中的吏治乃轉成現代意義的政治；過去作為文化單位的中國亦重新組成一個統一體，而成為現代意義的國家；最後，現代意義的法律亦隨之出現。[12]

儒家的心性論過去的確未發展出現代意義的民主理論，但這並非由於這兩者在本質上不相容，而是由於儒家的心性論著重於道德主體之建立，而這屬於理性之運用表現。但是順著道德主體自身之要求，民主政治之成立有其必然性，否則其生命不得暢通。顧炎武、黃梨洲痛切反省傳統君主制度之流弊，可視為儒家道德心靈不能在君主制度的格局中得到安頓的證明。唯有在民主政治的格局中，儒家道德心靈之內在要求始能充分實現；但這需要道德理性本身有一層轉折，轉至其架構表現。中國文化過去之所以未向這方面轉，並非由於內在的障礙，而是由於欠缺外在的歷史機緣。牟先生指出：西方文化之所以產生民主政治，階級對立是個重要的歷史機緣；中國過去並無馬

臺大出版中心

11 同上書，頁 54-55〔10: 60-61〕。
12 同上書，頁 53-54〔10: 59-60〕。

克思在西方歷史中所見到的階級對立，也就欠缺了促成民主政治的重要機緣。[13]

新儒家承認過去的中國文化欠缺發展出民主與科學的機緣，是就**因果關係**的層面而言；但這無礙於他們同時就**精神發展**的層面肯定中國文化開出民主與科學的必然性。因為這是兩個不同層面上的問題。這種必然性既非因果的必然性，亦非邏輯的必然性，而是在辯證歷程中的實踐必然性。在此種必然性中，道德主體（實踐理性）必須先有一層轉折（自我坎陷），才能通出去以成就民主與科學。故牟先生說：

> 德性，在其直接的道德意義中，在其作用表現中，雖不含有架構表現中的科學與民主，但道德理性，依其本性而言之，卻不能不要求代表知識的科學與表現正義公道的民主政治。而內在於科學與民主而言，成就這兩者的「理性之架構表現」其本性卻又與德性之道德意義與作用表現相違反，即觀解理性與實踐理性相違反。即在此違反上遂顯出一個「逆」的意義。它要求一個與其本性相違反的東西。這顯然是一種矛盾。它所要求的東西必須由其自己之否定轉而為逆其自性之反對物（即成為觀解理性）始成立。它要求一個與其本性相違反的東西。

臺大出版中心

13　參閱《歷史哲學》，頁 181-185〔9: 208-212〕。此說為梁漱溟先生首先提出，請參閱其《中國文化要義》（臺北：正中書局，1969 年），第 8、9、10、12 章。

> 這表面或平列地觀之，是矛盾；但若內在貫通地觀之，則若必須在此一逆中始能滿足其要求，實現其要求，則此表面之矛盾即在一實現或滿足中得消融。而此實現是一「客觀的實現」，如是則即在一客觀的實現中得消融。由此一消融而成一客觀實現，即表示曲而能通。即要達到此種通，必須先曲一下。此即為由逆而成的轉折上的突變。如果我們的德性只停留在作用表現中，則只有主觀的實現或絕對的實現。如要達成客觀的實現，則必須在此曲通形態下完成。如衹是主觀實現，則可表之以邏輯推理；而如果是曲通由之以至客觀實現，便非邏輯推理所能盡。此處可以使吾人了解辯證發展的必然性。辯證的表明，在此處非出現不可。[14]

臺大出版中心

筆者之所以不嫌辭費地引述這整段話，實由於這段話極清楚地說明了新儒家在什麼層面上主張「儒學能開出民主與科學」。這段話可證明筆者在前面所說的：他們並非就邏輯的必然性、而是就辯證的必然性作此主張。而林先生在批評他們的論點時，卻始終強調：儒家道德哲學之基本信念與民主政治間並無必然的邏輯關聯。這不但是嚴重的誤解，也使得林先生的批評成了無的放矢，委實令人遺憾！

---

14 《政道與治道》，頁 57〔10: 63〕。

四、餘　論

最後，我們再檢討林先生從思想模式的層面對新儒家所作的批評，即所謂「藉思想、文化以解決問題的方法」。林先生以傳統儒家「內在超越」的觀點作為他所謂「藉思想、文化解決問題的方法」之例證。其實他所了解的「內在超越」觀並不出牟先生所謂「理性之運用表現」的範圍。與西方文化對比之下，中國文化過去的確是在這方面特別顯其精彩。宋、明儒雖有「德性之知」與「見聞之知」的區別，但他們並未充分意識到知識的獨立意義。然而，「未充分意識」並不等於「全無意識」，而只是意識得不夠清楚，且未能在理論上為認識主體安排一個恰當的地位而已。新儒家正是要在這方面加以理論的疏解，以彌補傳統儒家之疏漏。而這種疏解仍是順著傳統儒家「道德主體優位」的立場而進行，因此很容易與堅持「實踐理性優先於思辨理性」的康德哲學接上頭。傳統儒家、乃至於新儒家也正因此常招致「泛道德主義」的批評，而林先生的批評基本上屬於同一類。

如上文所述，林先生批評儒家以「心」直接契悟超越的實體，缺乏中間的媒介，因此「有滑落至特別強調一切來自『內在』的傾向」。他認為這種傾向即是儒家「藉思想、文化以解決問題的方法」之根源。但如牟先生所言，實踐理性在其運用表現中原本就是徹上徹下地直接顯其用，不需要任何轉折或媒介。這正是道德主體之本質作用，無所謂滑落不滑落。就儒家的「道

臺大出版中心

德形上學」而言，此為理上之必然。至於這會不會導至「藉思想、文化以解決問題的方法」，是另一個層面（思想模式）的問題；就道德形上學的層面而言，這並無必然性。借用佛家的術語來說，這是「人病」，而非「法病」。林先生常在有意無意間將「思想的內在邏輯」與「思想模式」這兩個層面混為一談，再據此批評傳統儒家、乃至於新儒家，似非公允之論。

林先生又認為：儒家的「道德主體性」觀念自漢以後與深受陰陽五行學說影響而形成的「天人相副」、「天人相應」宇宙觀糾纏在一起以後，便很難發揮其本身的力量（頁 344-345）。誠然，漢儒「天人相應」或「天人相副」的宇宙觀只能建立「他律倫理學」（“Ethik der Heteronomie”），與孔、孟、《中庸》、《易傳》以「自律」（“Autonomie”）為原則的道德哲學在本質上扞格不相入。[15] 但林先生似乎完全無視於牟先生在其《心體與性體》（三冊）與《從陸象山到劉蕺山》等著作中透過精到而細密的分析所得到的結論：宋、明儒學中除伊川、朱子一系外，大體均能繼承先秦儒學中的自律道德，這包括北宋周濂溪、張橫渠、程明道三家和其後的陸象山、王陽明一系及胡五峰、劉蕺山一系。這項忽視使林先生的批評失去了說服力。

林先生在〈困境〉一文的末尾倡導對中國文化進行「創造

臺大出版中心

---

15 請參閱拙作：〈儒家與自律道德〉（刊於《鵝湖學誌》，第 1 期，1988 年 5 月）及〈孟子與康德的自律倫理學〉（刊於《鵝湖月刊》，第 155 期，1988 年 5 月；《哲學與文化》，第 169 期，1988 年 6 月）。以上二文均收入拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990 年）。

性轉化」（“creative transformation”）的工作。依他自己的說法，這種工作拒絕「中國傳統的封閉的、一元式的思想模式」，而使用多元思想模式，其中包含兩個步驟：

> （一）應用韋伯所謂的「理念或理想型分析」（ideal-typical analysis）先把傳統的質素予以「定性」；（二）再把已經「定性」的值得改造與重組的質素，在改造與重組的過程中予以「定位」使其變成有利於變革的種子，同時在變革中繼續保持文化的認同。（頁 349）

基於前面的理由，我們不可把儒家（不論是傳統儒家還是新儒家）的一元論思想與一元式的思想模式混為一談，這兩者之間並無必然的關聯。更何況傳統儒家並非如林先生及那些指摘儒家的「泛道德主義」的人所想像的一樣，堅持封閉的、一元式的思想模式。在西方，一元式的思想模式在政治方面表現於「政教合一」的形態，一般人亦常由儒家的德治思想聯想到西方的「政教合一」；其實這兩者之間大有差別。因為儒家的德治思想預設了政治領域與道德領域間的分際，亦即修己與治人之區別；這表現於「為政以德」和「先富後教」的政治原則中。依傳統儒家的想法，統治者在道德上須嚴以律己，但在政治上不能責望人民作聖人。一般人民須先滿足其生活上的基本需求，然後才教以普遍而基本的人倫。孟子承認：「若民，則無恆產，因無

臺大出版中心

恆心。」(《孟子・梁惠王上》第 7 章)因此，傳統儒家並不把道德上的要求直接通於政治領域中，這其中有一層限制在，即無異承認了政治領域的獨立性。[16] 若主張政治生活中需要基本的人倫教化即是泛道德主義，則儒家可當此名；但筆者也看不出這種「泛道德主義」有什麼可以反對的理由。若以混同政治與道德的領域為泛道德主義，則儒家顯然並非如此。至於知識方面，如上文所述，儒家「道德主體優位」的立場並不必然抹殺知識的獨立意義；只要將層次疏解清楚，則儒家可以一方面堅持道德的最高價值，另一方面也承認知識的獨立地位。這並不是什麼「泛道德主義」。

林先生所謂「創造性轉化」的工作，說穿了，其實也是一種理論和概念上的疏解工作。何以他自己如此作，是「創造性轉化」，而新儒家如此作，卻是「藉思想、文化以解決問題」呢？從他自己的說明中，筆者也看不出他的方法較諸新儒家所作的疏解工作有何本質上的殊勝之處，更何況我們迄今尚未見到他以這種方法作出了多少具體的成績！工作成果畢竟是評估一項方法的最佳試金石。新儒家的思想家完成了如此多的著作，卻似乎仍未被這個時代所充分理解，更談不上得到公正的評價。

臺大出版中心

---

16 關於這方面的討論，請參閱牟宗三：《政道與治道》，頁 123-128〔10: 135-141〕；又請參閱徐復觀先生的〈孔子德治思想發微〉(收入其《中國思想史論集》，臺中：東海大學，1968 年)及〈儒家在修己與治人上的區別及其意義〉(收入其《學術與政治之間》，臺北：臺灣學生書局，1980 年)二文。

在筆者看來，近年來各方對新儒家所作的批評絕大多數只是基於浮光掠影的片面印象，而非基於真正的理解；批評者若是充分理解新儒家的觀點，便不會再提出這類的批評了。筆者很佩服林先生在自由主義的立場下自我超越的努力與誠意，但對於他的誤解卻深感遺憾；因為筆者深信：在新儒家與自由主義的基本信念之間並無不可調和的根本矛盾。[17]

臺大出版中心

17 徐復觀先生曾撰〈為什麼要反對自由主義〉一文，為自由主義辯護；此文收入其《學術與政治之間》，頁 457-467。

臺大出版中心

當前儒家之實踐問題

《臺灣社會研究》季刊第 1 卷第 4 期（1988 年冬季號）刊出楊儒賓先生的大作〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉。該文特別以牟宗三先生為例，檢討當代新儒學在對應社會實踐問題時的局限。楊先生的探討係基於一項觀察：儒家向來以「內聖外王」為最高理想，不但志於個人道德之提升，也特別強調社會實踐；但在中國現代化的過程中（尤其是在 1949 年以來臺灣社會的發展過程中），新儒學在政治、社會方面卻未發揮顯著的影響力。縱然是最信服儒家思想的人，似乎也很難反駁這項觀察之真確性。但論其何以致此，則各人的解釋可能大相逕庭。簡言之，論者可歸之於「理」，或歸之於「勢」，甚至同時歸諸二者。若以為儒學在今日之所以無法發揮作用，是由於其思想、理論本身有所缺失或不足，這是歸之於「理」。若以為當代的新儒學在理論上並無問題，只因它與當前時代的脈動方向不合，所以才無法發揮其應有的作用，這是歸之於「勢」。楊先生在其文中選擇第一種解釋方式，將這種現象歸之於「理」。

根據楊先生的理解，牟先生在詮釋傳統儒學時，主要係根據一套以「無限心」（本心、良知）為中心所展開的義理間架，依「一心開二門」的思考模式，以無限心之「自我坎陷」（“self-negation”）成為認知主體（知性），來說明知識之成立。

臺大出版中心

楊先生將這套思考模式稱為「黑格爾—起信論式的」，並且解釋道：

> 說是黑格爾式的，乃因認知心為無限心之「辯證的開顯」，無限心不能止於自己，它須轉化為與物相對之精神狀態，但此一精神狀態乃是成就世間所不可或缺的，它絕非虛妄無明所致。至於以「起信論的」形容之，乃因無限心與認知心統於一心，兩者之所以成立，肇端於無限心在「無執」與「執」的狀態，依智的直覺之朗現，或依「知性、想像及感觸直覺」，兩者隨時翻轉對調而成。[1]

說牟先生的思考模式是「起信論式的」，這大體沒問題，因為牟先生在此本來就是借用《大乘起信論》「一心開二門」（由如來藏自性清淨心開出真如門與生滅門）的間架。但說這種思考模式是「黑格爾式的」，則不甚諦當；與其說它是「黑格爾式的」，還不如說是「康德式的」。因為辯證法雖到黑格爾手中始得到充分發展，但決非其專利品。菲希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）在其「知識學」（"Wissenschaftslehre"）中便已運用「自我坎陷」的辯證模式來說明理論知識與實踐活動之基礎。但更重要的是：牟先生借用「一心開二門」的間架，是為了說明康德

臺大出版中心

1　楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉，《臺灣社會研究》，第 1 卷第 4 期（1988 年冬季號），頁 145。

的「現象」與「物自身」之區分，[2] 而黑格爾卻是要化掉這項區分；[3] 化掉了這種區分，便不再有「二門」。然則，牟先生的思考模式怎能說是「黑格爾式的」呢？

撇開楊先生的這項誤解不談，與本文主題直接有關聯的是其由此而來的論斷：「他〔牟先生〕也將這套思考模式，一體適用地推廣到政治、社會哲學上去，用以解決『中國的政道為何不能建立』或『事功思想何以一直萎縮』等問題。」[4] 他將牟先生在這方面的思考格局歸結為兩點：

> 一、一切人文的活動皆從主體的層面考慮，而且最後皆收之於一自由的無限心。
>
> 二、無限心可以自行轉化成有對的有限心，用以成就人文化成的世界。[5]

臺大出版中心

楊先生的這些理解均不失中肯。然而，他雖然承認「牟宗三教授的論證相當縝密」，[6] 卻也不掩其不滿之情，而寫道：

> 〔……〕因「無限心」及「一切人文活動皆歸攝於主體」

2 關於牟先生「一心開二門」的思考模式之涵義，請參閱其《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），第 14 講。

3 參閱 G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: *G.W.F. Hegel: Werke* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969-1971, Theorie Werkausgabe), Bd. 8, §§40-46.

4 楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐〉，前引書，頁 145-146。

5 同上註，頁 146。

6 同上註，頁 148。

乃是牟教授哲學思想最基本的預設，所以當他以起信論—黑格爾式的思惟模式解決社會實踐（傳統的語言稱之為「外王」）的窘境時，社會實踐雖然也可以有局部的自主性，但這種自主性乃是無限心內在的驅力，「自我坎陷」為主—客的對列而成。社會實踐的主體依然是無限心曲折轉化而成的主體，它雖然需要落實到具體、特殊的生活世界裡來，但就主體本身而言，它依舊是普遍的，依舊是精神自體的自我發展。牟宗三教授此種解決社會實踐的方式，明顯地是他形上學—心性論—知識論的延伸。「生活世界」的概念為何？或「存在於生活世界的社會實踐之主體」為何？並沒有顯題化到可以取得獨立的地位。[7]

臺大出版中心

照楊先生的理解，牟先生雖想解決宋、明儒在外王方面所面對的窘局，但「他思考的問題性質及理論方向，大體仍是沿襲宋明諸儒的遺產」。[8] 基於這項理解，他刻意強調當代新儒學及宋明儒學在思考方向上與以孔子為代表的原始儒學之間的差異。他質問道：

牟宗三教授的思想當然是繼承悠久的儒學傳統而來，但可惜的是，做為儒學傳統根源的五經，在他的思想體系

7　同上註。
8　同上註，頁 156。

> 中幾乎沒有任何獨立的地位，這點很令人費解。但更令人費解的，莫過於牟教授一再為儒家的奠基者孔子爭地位，也一再為孔子開出主體性道路的「仁」之學說，提出合法性的說明，但在他的著作中，孔子的語言並沒有引起足夠的回響。理學家的觀點是他喜歡援引的，先秦儒學中的《孟子》與《中庸》、《易傳》，也是他所認定的儒家之奠基石。但孔子呢？[9]

其實，就牟先生對先秦儒學的詮釋而言，這些質疑都有現成的答案，根本不成問題。牟先生在《心體與性體》第一冊〈綜論〉部中，力斥葉水心以堯、舜三代之本統抹殺孔子傳統。他強調：孔子雖有承於三代之政規，但孔子不止是蒐補遺文者，而是以仁教來重建道之本統，開價值創造之源。此之謂「孔子傳統」，有別於堯、舜三代之本統。[10] 他所要闡揚的，正是這個「孔子傳統」，而五經所代表的是堯、舜三代之本統，故其對先秦儒學的詮釋不以五經為中心，並無「很令人費解」之處。正因此故，牟先生說：「宋以前是周、孔並稱，以五經為教本。至宋，則五經外復約之以四書，以四書為基本教本，遂進而孔、孟並稱。是以特彰四書者，以孔子為中心，以孔子傳統為本者也。」[11] 在先秦

9　同上註，頁 149。

10　牟先生之說，請參閱其《心體與性體》，第 1 冊（臺北：正中書局，1973 年），第 1 部，第 4 及 5 章〔5: 197-334〕。（方括號內所附的是《牟宗三先生全集》〔臺北：聯經出版公司，2003 年〕之冊數、頁碼，下同。）

11　同上註，頁 311〔5: 326〕。

臺大出版中心

儒家的經典中，他也並非只重《孟子》、《中庸》與《易傳》，而不重《論語》。他曾批評一些人以《中庸》、《易傳》代表儒家的最高境界，而排斥《論語》、《孟子》，甚至以為《論語》只是「庸言庸行」。[12] 但楊先生之所以有相反的印象，亦非無故。然其緣故不在於牟先生之輕忽，而是孔子思想之本質使然。因為如牟先生所言：「孔子是聖人，孟子是教（智慧學）之奠基者。」[13] 孔子的仁教在於開闢精神領域，決定精神方向；這是聖人之事。至於孟子提出學說，疏解觀念，甚至與論敵相辯駁，則屬哲學家之事。牟先生對儒學所作的討論與詮釋自然多屬後者，因為前者無法以系統方式來說明，其中亦無太多理論問題可說。[14] 但這決不表示他不重視《論語》。

然而，縱使經過這番解釋，楊先生恐怕也不會滿意，因為他的問題並不在牟先生（甚至宋明儒學）的系統之內，而是從其系統外面提出來的。問題之所在，是他著意強調「將『仁』置放在『個人—社會合成的總條件』下考慮，認為人之意識的成長乃是『意識在社會—傳統中』、及『社會—傳統在意識中』交相扶持的歷程」。[15] 基於這個想法，他對以孔子為代表的原始儒學有特殊的理解方式：

臺大出版中心

---

12 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 76-77〔29: 76-77〕。
13 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985 年），頁 xi-xii〔22: (13)〕。
14 參閱牟宗三：《心體與性體》，第 1 冊，第 1 部，第 4 章，第 3 節。
15 楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐〉，前引書，頁 150。

〔……〕學者所求，乃是不斷地走出自己，去安頓「天下之道」，換言之，也就是不斷地走出自己，去安頓「隱藏性的諸種社會關係結成之我」。原始儒家此種傾向，其原因說是草創伊始，理論尚未完備，固可，但更合理的解釋，恐怕還是緣於道德實踐的優先性。在這種道德實踐的優先性中，沒有原子般孤立的自我，沒有與客體對立的主體自我，也沒有在理論的驅求下，被觀照的自我，此處的自我是在社會關係的意義網中展開行動的實踐者。[16]

由於楊先生強調主體不能獨立於社會與歷史所構成的時空網絡，亦即強調人的歷史性與社會性，他進而提出一個他稱為「情境心」的有限心之構想，作為他詮釋原始儒學的依據。為了避免因轉述而歪曲了楊先生的這個構想，筆者直接引述他自己的一段說明：

臺大出版中心

〔……〕簡而言之，本文主張的是一種具有存有論意義的有限心靈，這種有限心靈之存有不僅只能透過自己而顯，而且只有它可以彰顯所有人文之活動，及成為萬物所以可能存在（存有）之依據。這樣的有限心靈是在時間中的，而且也是時間的，所以它所具有的存有論意義一定是「此世的」、「區域化的」、「流動的」，但也是可以

16 同上註，頁 152。

> 不斷擴充的。同時，它也是「語言」中的，在「語言」與精神外顯化的生活世界之交會中呈顯的，因此，它永遠要作「詮釋」的工作，而且這種詮釋還是與「世界」不斷交會的一種歷程〔……〕。從此種觀點考慮，我們所說的「存在」之意義，不是主觀感受到的情緒，或任何心靈的屬性，而是如海德格所說的，乃是「此在」（亦即本文所說的情境心）無論如何總會以某種方式與之相連繫的那種存有。換言之，這種情境心之存在也是存有論意義的。世界，沒有獨立在其自體的世界；世界，永遠是經由存在情境心所感受彰顯的世界〔……〕[17]

在提出其「情境心」的構想時，楊先生也考慮到：在「無限心」的思考格局下，某種意義的「情境心」也能得到安頓。畢竟宋明儒學和當代新儒學對於人文世界亦有其一套詮釋方式。然則，楊先生再提出其「情境心」的構想，豈非多此一舉嗎？針對這種可能的質疑，他特別強調這兩種「情境心」之不同：

> 相形之下，宋明儒及民國新儒家所理解的情境心，其情境是嵌鑲在無限心的前提上展開的。這種情境心如果也可以有存有論的意義的話，其依據乃是無限心因精神發展所需，自我轉化而成。就有限心視為有限心自體（as

臺大出版中心

17 同上註，頁 154。

> such），並沒有存有論之功能；就有限心與世界的關係而言，世界是衍生的、被置定的；就其存在之感受而言，有限心之活動乃是通向無限心靈之神感神機，而不是時間性中之感懷攝受。[18]

依此，楊先生所謂的「情境心」並不附屬於無限心，而是相對於無限心而言，有其獨立的地位。但他又特地聲明：他並不認為這兩種情境心是互相排斥的，也不認為宋、明儒學和當代新儒家對孔子的解釋不能言之成理；而是他相信這「兩種情境心之差異是範疇的，而不僅是程度的」。[19]

凡是熟悉當代西方哲學之脈動與方向者，均可看出：楊先生的構想及其提問方式基本上是承自當代西方的詮釋學、現象學、存在哲學及語言哲學。筆者在此無意繼續討論楊先生的構想，因為他在文中只是提出了一個空頭的構想，而未說明其構想之系統性的關聯與意義。舉例而言，他既然承認「儒家思想提供的無限心（如良知等）觀念，也是不可輕易抹殺的」，[20] 又認為兩種「情境心」不相排斥，那麼，他所謂的「情境心」如何成立？它如何建立一套不依於無限心的獨立的基本存有論？這種「情境心」和無限心之間的關係如何？兩種「情境心」之間的關係如何？這些問題均需要一個系統性的說明，而楊先生

臺大出版中心

---

18 同上註，頁 155。
19 同上註，頁 154。
20 同上註，頁 179。

也有義務提出這種說明。我們能否接受他的構想，端看他對這些問題的說明是否充分。在欠缺這種說明的情況下，任何進一步的討論、乃至批評，均是無意義的。哲學問題決不會僅因我們提出一個概念構想就得到解決。但如果我們要追溯當代西方哲學中的相關討論，則上述的問題中沒有一個有廉價的答案。

筆者之所以花如此多篇幅來討論楊先生的大作，主要並非由於其構想，而是由於其提問方式及問題意識。在其大作的末尾有一段話，充分顯示出這種問題意識：

> 〔……〕現代社會裡的「客觀標準」或「客觀精神」該如何建立？顯然，這當建立在人民的「共同意志」上面。當牧歌式的公社日子日遠，職業分殊的趨勢日甚，君王作為唯一的政治實體的日子不再，取而代之的是一群票面價值等同、價值意識卻出入甚大的群眾時，道術不為天下裂的局面很難挽留，也很難期望意識形態的諸神能如以往一樣，安居在秩序井然的空闊世界裡，而不彼此互相發生衝突。在這種現實的情況底下，人民的共同意志已很難從儒家傳統的理念直接承襲過來；就現實實際運作的層面考慮，「良知的自我坎陷」在解釋的功效上，也不一定是很適當的選擇方案。既然俗世日趨世俗，爾後要求人民的共同意志，恐怕僅能從「各種異質的交會中尋得的共識」獲得。而有限的—情境的—歷史的人性，就形成共同意志、樹立客觀標準而言，其解釋之有效性

臺大出版中心

恐怕比「無限心曲折地轉成」要來的強。[21]

這段話中所描述的情境正是當代西方哲學在考慮價值規範的證立問題時必須面對的情境。我們不妨說：這種情境是當代西方哲學在價值規範的重建工作中的共同起點，並且極深刻地決定了當代西方文化的問題意識。我們可以看到：康德以後的西方哲學，凡是關切價值規範之重建者，如黑格爾、馬克思主義、新康德學派、現象學、存在哲學、詮釋學，乃至法蘭克福學派，無不在這個問題意識中得到動力。但在另一方面，中國正處於由傳統社會轉向現代社會的過程中，儒家所面對的也是同樣的情境。楊先生基於其對時代的敏銳感受，以相同的問題意識向儒家提出質疑與要求，決不是沒有意義的。但基於前面所說過的理由，筆者不擬直接回應楊先生的質疑，而只擬藉著檢討康德倫理學在西方所受到的批評為例，間接提出當前儒家在回應此類質疑時的一些思考線索。這不但是因為在「無限心」的思考格局下所發展的儒學在基本型態上與康德倫理學極為接近，[22] 也是因為楊先生對宋明儒學和當代新儒學所提出的質疑正是康德倫理學一再面對的質疑。

為了進一步的討論，我們在此有必要先分別西方哲學中「實

臺大出版中心

---

21 同上註，頁 178-179。

22 請參閱拙作：〈儒家與自律道德〉，《鵝湖學誌》，第 1 期（1988 年 5 月）；〈孟子與康德的自律倫理學〉，《鵝湖月刊》，第 155 期（1988 年 5 月）；〈再論孟子的自律倫理學〉，《哲學與文化》，第 15 卷第 10 期（1988 年 10 月）。以上三文均收入拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990 年）。

踐」（“Praxis”）概念之不同意義。在康德哲學中，「實踐」一詞有兩種意義。當康德將「實踐」與「理論」相對而言時，「實踐」係指理論之應用，亦即「於在經驗中出現的事例之應用」。[23] 他有一篇長文，題為：〈論俗諺：這在理論上可能正確，但不適於實踐〉（“Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”）。在此文中，他基本上按照這個意義使用「實踐」一詞。[24] 但是這種用法並未凸顯康德倫理學的特性；能凸顯其特性的是另一種用法。康德在《判斷力批判》（*Kritik der Urteilskraft*）的〈導論〉初稿中寫道：

> 〔……〕關於我們能視為**實踐**（praktisch）者（就它因此值得被納入一門**實踐哲學**而論），有一項重大的、且甚至對學問底討論方式極為不利的誤解。人們曾以為可將治國之術、國家經濟、家政準則和社交準則、健康之道，以及心靈和肉體底攝生法均歸諸實踐哲學（何不乾脆將所有行業和技術均歸入其中？）；因為它們畢竟均包含一套實踐命題。然而，實踐命題固然在設想方式上有別於理論命題（這些命題涉及事物底可能性及其決定），但並不因此即在內容上與之有別，而是唯有探究依乎法則的

臺大出版中心

---

23 *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, 以下簡稱 *KGS*), Bd. 6, S. 205；李明輝譯：《道德底形上學》（臺北：聯經出版公司，2013 年），頁 3。

24 參閱 *KGS*, Bd. 8, S. 275.

> **自由**的那些實踐命題才與之有別。[25]

按照康德的用語習慣，此所謂「依乎法則的自由」係指道德意義的自由，亦即無待於任何經驗條件的自由。基於同樣的觀點，他在《論永久和平》（*Zum ewigen Frieden*）一書中也認為：由於人類的自私傾向「並非基於理性底格律，它仍不能被稱為『實踐』」。[26] 換言之，真正的「實踐」表現道德主體的自由，而這種自由無待於任何經驗要素，故超越一切歷史情境及社會條件；唯有以這種意義的「實踐」為基礎，前一種意義的「實踐」才有意義。

康德在《論永久和平》中也根據這種「實踐」概念論及道德與政治的關係。為了說明這兩者的關係，他提出一個問題：

臺大出版中心

> 在實踐理性底課題中，我們必須從實踐理性底**實質原則**（作為意念底對象的**目的**）開始，還是從其**形式**原則開始？這項形式原則僅以外在關係中的自由為根據，而且表示：你可以意願你的格律應成為一項普遍法則（不管你的目的是什麼）！[27]

康德在此所提到的「形式原則」係指外在自由的原則，亦即「法權底原則」（"Rechtsprinzip"）。這項原則是個先天原則，因為它

---

25 "Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft", *KGS*, Bd. 20, S. 195f.
26 *KGS*, Bd. 8, S. 379；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 218。
27 *KGS*, Bd. 8, S. 376f.；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 214-215。

並不預設任何特定的對象作為其目的，而是僅以定言令式（道德法則）中所包含的形式要求——格律之可普遍化——為根據。在這種情況下，道德原則成為政治原則之基礎。反之，實質原則必須預設特定的目的，而既然任何目的之實現均有待於經驗條件，則實質原則必然包含經驗成素。在這種情況下所建立的政治原則並不以道德原則為根據，反而可能使政治原則成為道德原則之基礎（只要政治家認為有必要建立道德原則）。對於這個問題，康德提出了明確的答案：

> 毫無疑問，後一項原則必須在先，因為它是法權底原則，具有無條件的必然性；反之，前一項原則唯有在預定目的底經驗條件（即這項目的之實現）之預設下才有強制性，而且如果這項目的（例如永久和平）也是義務，這項目的本身就得由外在行為底格律之形式原則被推衍出來。如今，第一項原則——**政治的道德家**底原則（國家法、國際法和世界公民權底問題）——只是個**技術課題**（problema technicum）。反之，第二項原則是**道德的政治家**底原則；對他而言，促成永久和平（如今我們不僅把它當作自然之善，而是也把它當作一種因義務得到承認而產生的狀態來期望）是個**道德課題**（problema morale），在處理方式上與另一項原則有天壤之別。[28]

臺大出版中心

28 *KGS*, Bd. 8, S.377；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 215。.

康德顯然只同意將政治建立在道德的基礎上（道德的政治家之原則），而反對根據政治原則建立道德（政治的道德家之原則）。根據其上述的「實踐」概念，只有前一項原則才有真正的實踐意義。

但是這種「實踐」概念受到黑格爾的批評。黑格爾在其《哲學史講義》中對康德倫理學提出了如下的批評：

> 實踐理性立刻被看成具體的。理論理性底最高點是抽象的同一性；它只能為抽象的秩序提供法規、規則。唯有實踐理性才是立法的，才是具體的；實踐理性為自己制定的法則即是道德法則。康德已表示：實踐理性本身是具體的。我們進而可知：這種自由首先是空洞的，是對其他一切東西的否定；沒有牽絆，我就不會對其他任何東西有義務。就此而言，這種自由是不確定的；這是意志之自我同一性，亦即意志在自己之中。但是這項法則底內容是什麼呢？在此我們立刻又見到內容之空無。因為這法則應當不是別的東西，正是同一性、自我協調、普遍性。立法底形式原則在這種自我孤獨中不會形成任何內容、任何決定。這項原則所具有的唯一形式是自我同一性底形式。這個普遍者、這個不自相矛盾者是個空洞的東西，它在實踐領域和理論領域中都不會形成一種實在性。康德如此表示這項普遍的道德法則（而人們向來總想提出這樣的普遍形式，這也是抽象的知性之要求）：依據能夠成為普遍法則的**格律**而行為（法則應當

臺大出版中心

> 也是我的特殊格律)。因此,這項決定只是抽象,只是同一性。[29]

套用黑格爾在《法哲學大綱》中的話來說,他在康德倫理學中見到一種「空洞的形式主義」。[30] 事實上,黑格爾對這種「形式主義」所作的批評明顯暴露出他對康德倫理學的嚴重誤解。但因本文的目的不在於探討黑格爾對康德哲學的理解,故筆者將此問題略過不談。[31] 就本文的目的而言,我們只消注意:康德將道德主體(意志)的自由視為實踐的真正基礎,黑格爾卻視之為空洞的、抽象的,認為它「不會形成一種實在性」。因此,對黑格爾而言,意志之自我立法仍停留在抽象的層次上,並不構成真正的「實踐」。

黑格爾批評康德的「實踐」概念之理由,以及他自己的「實踐」概念,可以透過他對「道德」(“Moralität”)與「倫理」(“Sittlichkeit”)所作的區別去理解。撇開黑格爾令人生畏的術語,以通俗的語言來說:「道德」表示一種觀點,在這種觀點下,個體被視為能自我立法、但也與外在現實無涉的理性主體;「倫理」則表示另一種觀點,在這種觀點下,實踐理性被視為在外在現實(家庭、社會、國家,乃至世界史)中取得歷史實

臺大出版中心

29 Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *G.W.F. Hegel*: *Werke*, Bd. 20, S. 367f.

30 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *G.W.F. Hegel: Werke*, Bd. 7, §135, S. 252.

31 關於黑格爾對康德倫理學的誤解,請參閱本書,頁 335-346。

在性的原則。黑格爾將「倫理」視為「客觀精神之極成」;[32] 相形之下,「道德」雖也是客觀精神之表現,卻仍在抽象狀態中,而未充分落實。他在《法哲學大綱》中說明這兩者的關係:

> 在道德中,自我決定被設想為純粹的不安和活動,這種不安和活動仍無法形成任何存在的東西。在倫理的領域中,意志始與意志底概念同一,並且僅以這個概念為其內容。在道德的領域中,意志仍然與在己地(an sich)存在的東西有關聯;因此,這是別異底觀點,而這個觀點底過程是主觀意志與其概念之同一化。所以,在倫理的領域中,尚存在於道德中的「應當」始得以達成,而且與主觀意志發生一種關係的這個另一者具有雙重性:一方面它是概念這個實體性的東西,另一方面它是外在地存在的東西。即使「善」被置於主觀意志之中,它仍不會因此就被實現。[33]

臺大出版中心

對黑格爾而言,在康德哲學中作為「實踐」之真正基礎的自由意志僅是「主觀的意志」,僅屬於「道德」的範圍,尚不能代表真正的「實踐」。但黑格爾並無意全盤否定這種意義的「道德」,而是要在精神的發展過程中以「倫理」來揚棄(aufheben)「道

32 Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: *G.W.F. Hegel: Werke*, Bd. 10, §513, S. 317.

33 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *G.W.F. Hegel: Werke*, §108 Zusatz, S. 207.

德」，亦即在更高的「倫理」的觀點下取消且同時保存「道德」。在此顯示出一個與康德正好相反的觀點：「實踐」的真實意義不在於「道德」，而在於「倫理」；也就是說，脫離了歷史與社會的脈絡，道德主體的自由便無充分的真實性。

黑格爾的這種「實踐」概念其實是回歸到亞里斯多德倫理學的傳統。按照柏拉圖的看法，「善」（"agathon"）的理型是最高的理型，獨立於其他意義的「善」，但賦予其他意義的「善」以實在性。亞里斯多德則批評這項觀點，而在《尼可馬古倫理學》中提出一項結論：「即使有某一種『善』，可普遍地述說諸『善』，或者能分別而獨立地存在，它顯然無法被人類所完成或達到。」[34] 他承認「善」的概念可用於一種「完足的目標」，這種目標「始終是自身即可欲的，而決非為了其他某個東西才是可欲的」，此即「幸福」（"eudaimonia"）。[35] 但是亞里斯多德所謂的「幸福」並不像柏拉圖的「善」理型，可以獨立於現實條件之外，而是只有在國家之中始能完全實現。故這種「完足的目標」必須在政治學中討論；而既然倫理學僅探討個人的道德，故它附屬於政治學。[36] 這正好與康德的看法相反，因為在康德哲學中，作為道德底形上學的倫理學具有獨立的意義，而政治哲學只是倫理學之延伸。這種觀點上的差異乃是其不同的「實

臺大出版中心

---

34 *Nicomachean Ethics*, 1096b32-34；引自 *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes (Princeton/N.J.: Princeton University Press, 1984), vol. 2.

35 *Nicomachean Ethics*, 1097a25-35.

36 參閱 *Nicomachean Ethics*, 1094a18-1094b12.

踐」概念所致。

如果我們不考慮黑格爾哲學的其他特性，單就其「實踐」概念而論，則這種「實踐」概念與康德的「實踐」概念可說是代表「實踐」概念的兩種基本型態。筆者的這項區分僅以「實踐 之意義能否在超越歷史情境及社會條件的主體中充分顯現」這點為判準，而不考慮個別系統的特性。譬如，我們可以將斯多亞學派的「實踐」概念視為康德式的，而將馬克思的「實踐」概念視為黑格爾式的——儘管斯多亞學派與康德、馬克思與黑格爾在其哲學系統的特性上有極大的差異。這兩種型態的「實踐」概念究竟何者為是，此處姑且不論。筆者在此只想藉這項區分提出一個關鍵性的問題：儒家的「實踐」概念到底屬於何種型態？依筆者之見，無論是先秦儒學（荀子除外）、宋明儒學，還是當代新儒學，均建立在康德式的「實踐」概念之上。依這種「實踐」概念，儒家肯定道德主體在其獨立於歷史情境與社會條件的自由中已具有充分的實在性，而這種自由是其他一切人文活動之基礎。《孟子・盡心上》有一段話便充分表達了這種自由：「舜之居於深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」（第 16 章）這種自由顯然可獨立於歷史與社會的脈絡而成其為「實踐」。儒家之所以肯定這種自由，係為了藉道德主體的超越性保住道德法則的普遍性與絕對性，以避免道德的相對主義。但是這個自由的主體並非「原子般孤立的自我」（套用楊先生的話），因為它的本性要求它走出自己，參與生活世界

臺大出版中心

中的創造活動（參贊化育）。捨去這種意義的主體自由而言社會實踐，儒家必視之為無本之論。

至於楊先生特別強調的《論語》恐怕亦不外乎這種型態的「實踐」概念。《論語》雖不像《孟子》那樣，具有明顯的系統性，但有些話頭仍提供了判斷的線索。《論語》中至少有三處論及道德主體的自由。〈里仁篇〉云：「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。」（第 6 章）又〈述而篇〉云：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（第 30 章）最後，〈顏淵篇〉云：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」（第 1 章）從這些話看來，道德主體自求實現的能力顯然無待於歷史情境或社會條件。如果我們同時考慮到孔子的義命之分，[37] 此義便更為顯豁。因為凡是屬於歷史與社會之脈絡的條件均為「命」的概念所涵蓋，道德主體的自由並不屬於這個領域，而是屬於另一個領域──「義」──的領域。在這個領域內，道德主體的自由具有充分的實在性。但是就其本性而言，這個道德主體不能封限在自身之內，而是也須在共同的生活世界中助成其他同樣作為主體的人之道德實踐，所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」是也。

臺大出版中心

當楊先生同時肯定兩種不同範疇的「情境心」時，不知他是否想到：他事實上預設了兩種無法同時成立的「實踐」概念？

---

37 關於孔子的義命之分，請參閱勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1984 年），第 1 卷，頁 136-140。

當代西方倫理學基本上背離了康德式的「實踐」概念，而欲在人的歷史性中尋求實踐之基礎。但是這種思考方向若要達到重建價值規範的目標，就得面臨一項難以解決的問題：它如何保證價值規範（尤其是道德規範）的普遍效力，而避開價值相對主義的陷阱？在這個問題上，當代的語言哲學（特別是英、美的日常語言分析）似乎提供了一個可能的解決之道，因為人的歷史性主要是透過其語言而開顯。當代西方的詮釋學、結構主義及海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）特別重視語言的意義，殆非無故。而在當代西方倫理學中，將這種思考方向發揮得最透徹的，莫過於以德國哲學家阿培爾（Karl-Otto Apel, 1922- ）與哈柏瑪斯（Jürgen Habermas, 1929- ）為代表的「協商倫理學」（"Diskursethik"）。[38] 以下筆者即以「協商倫理學」

臺大出版中心

38 關於「協商倫理學」的基本構想，可參閱：

(1) Habermas, Jürgen: "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?". In: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986), S. 16-37.

(2) —: "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm". In: idem, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983), S. 53-205.

(3) —: "Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln". In: idem, *Moral bewußtsein und kommunikatives Handeln*, S. 127-206.

(4) Apel, Karl-Otto: "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik". In: idem, *Transformation der Philosophie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973), Bd. 2, S. 258-435.

(5) —: "Sprachakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen". In: idem (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frank-

為例，探討這種思考方式的可行性。

針對上述的困難，「協商倫理學」採取一項論證策略，即是藉所謂的「先驗語用學」(“transzendentale Sprachpragmatik”) 去論證道德法則的普遍性。他們將康德哲學中的「先驗」(“transzendental”) 一詞作了語用學的轉化。在康德哲學中，「先驗」一詞原是指那些能說明先天知識的可能性之形式條件。但是在「協商倫理學」中，此詞卻是指那些在協商或溝通的過程中無可規避的語用學預設，這些預設規定了「理想的言說情境」(哈柏瑪斯) 或「理想的溝通社群」(阿培爾)。根據這項論證策略，哈柏瑪斯將康德的「定言令式」(“kategorischer Imperativ”) 重新詮釋為他所謂的「普遍化原理」(“Universalisierungsgrundsatz”)，亦即：「每項有效的規範必須滿足以下的條件：由於該規範之**普遍**被遵循而可能對**每個**個人的興趣之滿足產生的結果與附帶作用，均能不經強制而為**所有**相關者所接受。」[39] 他並且藉先驗

臺大出版中心

---

furt/M.: Suhrkamp, 1976), Bd. 2, S. 10-173.

(6) ──: “Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substanzielle Sittlichkeit ‘aufgehoben’ werden?”. In: Wolfgang Kuhlmann (Hg.)*, Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986), S. 217-264.

(7) ──: “Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 40 (1986), S. 3-31.

39 Habermas: “Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln”, a.a.O., S. 131；參閱 idem, “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, a.a.O., S. 75f. & 103 及 idem, “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, a.a.O., S. 18.

語用學證明：參與協商或溝通的主體若是違反這項原理，便會使協商或溝通的行為失去意義，因此這項原理具有必然性。哈柏瑪斯的論證過程甚為複雜，筆者最近在〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建〉一文中已有詳細的討論，[40] 此處略過不論。哈柏瑪斯強調：在他對定言令式的重新論證中包含一項「典範」（“Paradigma”）的轉移，即由「意識哲學」的典範轉移到「語言哲學」的典範，以消除康德倫理學的獨白性格。[41] 按照他自己的看法，這項「典範」的轉移可帶來雙重的好處：一方面，道德規範可以保住普遍效力和理想性格，避免種族中心的謬誤和道德相對主義；另一方面，其「普遍化原理」又可落實於文化及社會生活的層面，為制度設計及一些人文學和社會科學提供理性的基礎。[42]

臺大出版中心

但如筆者在上述的論文中所指出的，哈柏瑪斯的構想不但無法兼顧理想性和具體性，反而兩頭落空；他之所以誤以為其協商倫理學可兼顧理想性和具體性，主要是由於其「普遍化原理」的曖昧性格。[43] 德國學者威爾默（Albrecht Wellmer）便一針見血地指出：哈柏瑪斯在其「普遍化原理」的構想中混淆了道德原則與民主的「正當性原則」（“Legitimitätsprinzip”），結果

---

40 請參閱本書，頁 347-352。

41 Habermas: “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, a.a.O., S. 106.

42 請參閱本書，頁 353-356。

43 請參閱本書，頁 356-362。

它既不能作為道德原則，亦不能作為「正當性原則」。[44] 協商倫理學基本上繼承實用主義的進路，採取「真理的共識說或協商說」（“Konsens- oder Diskurstheorie der Wahrheit”）。在規範的證立問題上，這種真理觀在於以共識形成或協商程序的合理性來界定規範的真實性。但問題是：一切道德規範均表示一種「應當」、一種理想性，這種理想性與現實之間永遠有距離，永遠有「如何落實」的問題，故決不能化約為程序的合理性。無論是哈柏瑪斯的「理想的言說情境」，還是阿培爾的「理想的溝通社群」，其理想性均是就程序的合理性而說，決不等於道德意義的理想性。嚴格而論，哈柏瑪斯的「普遍化原理」只能作為一項民主的正當性原則，而無法作為一項道德原則，以取代康德的「定言令式」。當哈柏瑪斯將其「普遍化原理」當作一項道德原則時，這項原則本身就有「如何落實」的應用問題；但是當他將這項原則當作一項民主的正當性原則時，它便喪失了道德規範所涵的理想性格。因此，筆者才說：哈柏瑪斯在理想性方面和具體性方面兩頭落空。

臺大出版中心

協商倫理學的例子實有助於我們省思當前儒家所面對的實踐問題。儒家和康德一樣，肯定道德價值的理想性，故牟先生稱之為「道德的理想主義」。由於這種理想性與現實之間永遠有距離，故永遠會受到「能否落實」的質疑，亦永遠有「如何落實」的問題。因此，孔子受到荷蓧丈人「四體不勤，五穀不分」

44 Albrecht Wellmer: *Ethik und Dialog* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986), S. 55.

之譏（《論語・微子篇》第 7 章），康德的「善的意志」被哈曼（Johann Georg Hamann, 1730-1788）譏為「一個幻影和偶像」，[45] 並非偶然，而是道德理想之本質使然。因此，康德在《純粹理性批判》中為柏拉圖的「共和國」理念辯護：

> 立法與政府之安排越是符合於這個理念，刑罰自然會越少；在這種情況下，像柏拉圖那樣斷言：當立法與政府得到圓滿的安排時，便完全不需要刑罰，乃是十分合理之事。而今儘管這種情況決不可能發生，但這個理念仍然完全正確；這個理念提出這個最高值作為範型，以便據之使人類底憲法越來越接近最大可能的圓滿性。因為人必須棲止於其中的最高程度為何？在理念及其實現之間必然存留的鴻溝有多大？這無人能夠決定，亦無人應當決定，這正是因為自由才能越過一切畫定的界限。[46]

臺大出版中心

在這個意義之下，儒學就像任何型態的理想主義一樣，永遠要面對「如何落實」的問題。因此，當哈柏瑪斯說：「沒有任何規範包含它本身的應用之規則。」[47] 此時他無意中說出了一切具

---

45 *Hamanns Schriften*, hrsg. von Friedrich Roth (Berlin: Reimer, 1821-1825), Bd. 7, S. 243.

46 請參閱 *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner, 1976), A317/B373f.（A = 1781 年第 1 版，B = 1787 年第 2 版）

47 Habermas: "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", a. a.O., S. 27.

有理想意涵的道德規範之本質。就這點而言，我們可以坦然承認儒學之「不足」。但這種「不足」並非自儒學內部的標準來判定，而是相對於已改變的歷史情境和社會條件而言。因此，這種「不足」決不足以證成哈柏瑪斯的「典範轉移」說之必要性。哈柏瑪斯「典範」概念係借自孔恩（Thomas Kuhn, 1922-1996）的科學革命理論，是否能如其本義借用於此，已是個問題。因為孔恩的「典範」說所隱含的相對主義意涵與協商倫理學的普遍主義觀點並不相容。因此，就算消除了相對主義意涵的「典範轉移」說在此有其意義，也僅限於第二個層面——應用問題的層面。道德理想本身畢竟與「典範的轉移」無關，否則豈非又落入相對主義的陷阱中？

臺大出版中心

就應用問題的層面而言，我們所能要求於儒學的是保持對生活世界的開放性。就這方面而言，像「協商倫理學」這類由人的歷史性出發的理論自然不是沒有意義的，因為它展現出人的有限性之一個重要面向，有助於於道德理想之落實。但何以為了發展這類的理論，就得宣判理想主義的死亡呢？筆者實在看不出這有什麼充分的理由。況且協商倫理學之失敗正好從反面證明了理想主義的價值。威爾默為了解決哈柏瑪斯所面對的難題，將「對話的倫理學」（“dialogische Ethik”）與「對話底倫理學」（“Ethik des Dialogs”）加以區別。「對話的倫理學」以對話原則（協商原則）取代道德原則；而「對話底倫理學」並不混同對話原則和道德原則，而是以一項對話原則為中心，由對

話的語用學基礎推衍出道德原則。[48] 在威爾默看來，哈柏瑪斯的協商倫理學是一門「對話的倫理學」，他自己則想建立一門「對話底倫理學」；但這兩者均得預設哈柏瑪斯所謂的「典範轉移」。哈柏瑪斯固然無法將對話原則與道德原則作一原則性的區分；但威爾默又如何能在對話的語用學基礎上推衍出道德原則，而仍然保有其理想意涵，以作為社會批判及文化批判之依據呢？凡是想藉這種方式證成道德原則者，必然無法保持道德規範與社會現實間的「必要張力」（套用孔恩的用語），結果將使道德規範失去其批判的功能。威爾默對哈柏瑪斯的批評最後也不免會落到自己身上。由於哈柏瑪斯和威爾默均從「典範轉移」的觀點來理解道德規範之實踐問題，他們並未（或不願）考慮第三種可能性，即在理想主義的基礎上吸納對話原則。在筆者看來，這是當前儒學在面對迫切的實踐問題時應當採行的進路。楊先生所設想的「情境心」恐怕也只能依這個進路去安排。但是儒家在今天這種日趨多元化的社會必須自覺地放下過去那種「作之君，作之師」及「一事不知，儒者之恥」的身段，使其理想向各門學術開放，與之進行對話。在另一方面，社會大眾及學術界亦須體認到：在這個時代裡，任何個人或團體都無法包辦一切真理，因此儒家理想之實踐不獨是儒者的責任；這樣才可避免對儒家的過分責求。

臺大出版中心

48 Wellmer: *Ethik und Dialog*, S. 48.

近年來，當代新儒學突然成了眾矢之的，而「缺乏實踐性」是最常出現的、也最不易辯護的論點。儒學不是實踐之學嗎？欠缺實踐動力，還算是儒學嗎？這種論調其實並不新鮮，孔子生前便已不時出現。「儒門淡薄，收拾不住」一類的論調，歷代皆有；但儒家在過去兩千多年畢竟是中國文化的主導力量。當然，儒家在今日所遭遇的困蹇是前所未有的，它必須面對的是個新的課題——現代化的問題。牟先生的「良知的自我坎陷」說即是在儒家的理想主義之基礎上對現代化問題所作的回應。的確，牟先生此說並不能解決中國在現代化過程中所必須面對的具體問題，因為其用心本不在此，而僅在於標示中國文化未來發展的方向，使儒家所代表的道德理想能接上現代化之需求。難道「傳統文化與現代化的關係」這麼重要的問題不需要哲學的說明嗎？當我們見到中共在過去四十年為追求現代化而盲目反對傳統文化，使中國人民付出像十年文革這樣慘重的無謂代價時，還能將「良知的自我坎陷」說看成消極的空洞理論嗎？當楊先生認為這種理論有所不足時，不知他是否清楚地了解這種「不足」是什麼意義的「不足」？是儒學在特定的歷史情境中面對實踐問題時永遠必須克服的「不足」呢？還是因這種理論本身的缺陷而形成的「不足」呢？如果楊先生意指前者，則其批評當被視為對儒家的深切期許，因為畢竟沒有一種理論（甚至是關於「實踐」的理論）能一勞永逸地解決所有實踐問題。在這方面，儒學的確需要自我充實，並且與其他學術合作；但儒家也毋須因此放棄其原有的實踐觀和理想主義。不過，筆者所擔心的是：當急切的現實要求使涵義不清的「實踐」概念成

臺大出版中心

為批判的標準時，對儒學期許最殷的人可能正是戕害儒學最深的人。

臺大出版中心

臺大出版中心

論所謂「馬克思主義的儒家化」

在當代中國的思想界中，沒有一種思想像儒家思想遭遇到如此奇特的命運。五四新文化運動以來，當儒家思想在近代中國知識分子的心目中逐漸失去威信之際，它同時受到來自兩個敵對陣營——以馬、列思想為師的中國共產黨及以英、美民主政治為尚的自由主義者——的攻擊。1949 年中共佔據大陸，建立共產政權，國民政府播遷臺灣以來，儒家思想在兩岸有完全不同的際遇。在臺灣，國民政府以儒家思想的繼承人自居。姑不論政府當局所理解的儒學是否合乎儒家的真正精神，亦不論一般知識分子對儒學的實際看法如何，儒家思想至少得到了官方的公開支持。反之，儒家思想在中國大陸自始就受到共產黨的嚴厲批評與壓制。共產黨將儒家思想視為建立新社會的重大障礙，必欲徹底剷除之。這種反對與壓制在文化大革命時達於頂點。

臺大出版中心

按理說，儒家思想和共產主義在中國大陸代表兩個難以並存的立場，應當無多少共通性可言。但是近來在大陸學者當中，卻普遍流行一種看法，這種看法認為：共產主義之所以能在中國獲得成功，其中一個重要原因是它與傳統的儒家思想有合轍之處，因而從傳統文化中取得了助力。這種看法尤其為一些不滿共產主義而支持自由化政策的學者所盛言，故他們由此推出一個結論：要在中國大陸貫徹自由化政策，就得更深入地批判

儒家思想。於是我們再度見到一個奇特的現象：中國共產黨當中以正統自居的死硬派將儒家思想視為建立共產社會的障礙，而反對這種死硬立場的自由派學者卻將它視為自由化政策的障礙。看來在五四新文化運動過後七十年的今天，儒學所處的尷尬地位並無多少改善。

因此，筆者在本文中想以三位近年來在兩岸知識界頗為活躍的大陸學者——包遵信、甘陽和金觀濤——為例，剖析上述「共產主義與儒家思想合轍」的看法。首先，包遵信先生認為：共產主義與儒家思想合轍之處在於「倫理本位主義」。他在〈儒家思想與現代化〉一文中對儒家的「倫理本位主義」作了以下的說明：

臺大出版中心

> 儒家倫理本位主義把人的一切活動都倫理化，把主體活動限制在單一的僵死的框架中，社會上的人有不同的等級、門第，有各式各樣的職業分工，這些差異性和多樣性，最後都被淨化為「君子」和「小人」。「君子小人之辨」成了觀察社會、研究歷史、批判社會的最終〔尺〕度，「道德主義」成了可以涵攝人的其他活動價值的「人極」標誌。[1]

而在〈儒家傳統與當代中國〉一文中，他對儒家的「倫理本位主義」提出這樣的批評：

1　見包遵信：《批判與啟蒙》（臺北：聯經出版公司，1989 年），頁 23。

> 儒家從孔孟到陸王，一無例外都以人為中心，圍繞人的議論最多，但卻沒有解決人的創造主體性和人格獨立性。他們總是把人放在人倫關係這面網上，離開了人倫關係這面網，人本身就沒有獨立自在的地位和價值，人的個人獨立人格完全消融在尊卑、長幼、貴賤的禮教名分中，只有按照禮教名分才能確認他們自己。在人與社會的關係上是以社會群體為本位的。[2]

他在毛澤東所強調的「思想革命」和劉少奇的《論共產黨員的修養》一書中也看到了這種「倫理本位主義」。[3] 但他認為：這種「倫理本位主義」並非馬克思主義原有的，而是馬克思主義中國化（更明確地說，儒家化）的結果。因此，他在〈儒家傳統與當代中國〉一文中寫道：

臺大出版中心

> 毛澤東曾經說過：「思想上政治上的路線正確與否是決定一切的。」〔……〕把「思想政治路線」提到「決定一切」的高度，這在馬克思、恩格斯那裡似乎還找不到，倒與中國儒家傳統有著內在一致的關係。把思想文化完全意識形態化，強調意識形態的作用，政治倫理原則制約社會生活各個領域，政治倫理價值取向成為支配人的一切活動的主導原則。這就是儒家倫理本位主義的基本

---

2 同上書，頁 61-62。
3 同上書，頁 61。

> 特徵。毛澤東的這句話，它所反映的實際內容、體現的理論原則，和儒家倫理本位主義的確非常一致。[4]

在「倫理本位主義」的原則下，他特別提到儒家的義利之辨對中國共產主義的影響。他認為：「儒家傳統的『義利觀』強調的是社會需要、群體的利益，因此所謂『義』就成了遏制個人利益、需求的道德原則。」[5]又認為：「儒家傳統的貴義賤利以抽象的共產主義精神得到高揚，而且更為膨脹。」[6] 最後，他總結儒家思想對中國共產主義的影響如下：

> 儒家大同思想為我們對社會主義、共產主義提供了接受模式，小農平均主義變成了無產階級的公平觀，貴義輕利被塞進了「社會利益」、「階級覺悟」，成了名正言順的共產主義道德原則。[7]

臺大出版中心

根據以上所述，包先生顯然著重於儒家思想在理論層面上對中國共產主義的影響。

甘陽先生雖然同樣肯定儒家思想對中國共產主義有所影響，但也考慮到這兩種思想在實質內容上的顯著差異、甚至對立。面對臺、港及海外學者（尤其是新儒家學者）在這方面的研究

---

4 同上書，頁 58。
5 同上書，頁 67。
6 同上書，頁 66。
7 同上書，頁 66-67。

成果，他必須提出更有說服力的說法來支持「共產主義儒家化」的論點。因此，他不像包先生那樣，從理論層面去建立其論點，而將重點轉移到另一個層面上。他在〈儒學在現代中國的角色與出路〉一文中寫道：

> 我認為，實際上國民黨和共產黨都承續了儒家的道德理想主義傳統。國民黨是明言式的（explicitly）承續，不須多論。共產黨則是非明言式的（implicitly）承續，故此常有爭議。例如海外學者多認為共產黨與儒學斷然相反，大陸知識分子則幾乎普遍認為二者有血緣關聯。平心而論，前者主要是一種外在的理論分析，後者則是幾十年的內在親身體會（tacit knowledge）。事實上共產黨的合法性根據乃在雙重層面上：在「明言的」層面上，其合法性根據必須落在「共產主義理想」上，而決不能是儒家理想上，因為在明言層面上，共產黨是代表無產階級利益，而非代表封建地主階級利益，而儒家理想則是被定為封建地主階級的人生理想，因此，明言層面上訴諸儒家倫理，無異於動搖其合法性根據。但是在「非明言的」層面上，所謂「共產主義理想」和「共產主義道德」實際上又恰恰必須通過中國傳統文化特別是儒家文化早已凝聚成的人生理想和道德規範作媒介，才能最直接最普遍地落實到整個社會，亦即完成為「社會化」和「內化」的過程。換言之，在這一層面，社會主義之合法性根據必須落在傳統文化上。而社會主義社會之所以能從

臺大出版中心

> 傳統文化直接獲取合法性根據，恰恰就在於社會主義和傳統社會都是以「道德理想主義」(價值合理性）為本的。換言之，二者有著某種「內在親和力」。[8]

儒家思想與中國共產主義之公分母，包先生認為是「倫理本位主義」，甘先生則認為是「道德理想主義」，表面上看來，似乎無甚差別。但包先生著重於其理論內涵，甘先生主要是就深層的社會心理立論，其重點顯然不同。

對「共產主義儒家化」之說提出最完整的說明的，大概是金觀濤先生的〈當代中國馬克思主義的儒家化〉一文。此文係金先生於 1988 年八、九月之交在新加坡舉行的「儒學發展的問題及前景」討論會中所發表，刊於同年八月卅、卅一日的《中國時報》副刊。他在文中第一節就點明其主要論點：

臺大出版中心

> 從結構上講，當代中國大陸占統治地位的意識形態既不是西方的馬克思主義（包括新馬克思主義流派），也不是蘇聯的馬克思列寧主義，而是一種用馬克思主義語言表達的，但結構上十分類似于儒家文化的思想系統。因此，才會出現當代中國文化史上最奇特的現象：表面上是用馬克思主義徹底的批判舊文化，但這種運動又必然是順著儒家文化發展的內在邏輯展開的。因此，一方面傳統在名義上遭到批判，另一方面與其等價的東西卻在運動

8 見甘陽：《我們在創造傳統》(臺北：聯經出版公司，1989 年)，頁 14-15。

> 中製造出來，而且在現代的名義下變得出奇的強大。

金先生不是就理論層面，亦非就社會心理的層面，而是就文化結構的層面提出「馬克思主義儒家化」的論點。就此而言，他的著眼點與甘先生和包先生均有所不同。

金先生所謂的「文化結構」有其特殊的意涵。他在與劉青峰合著的《興盛與危機：論中國封建社會的超穩定結構》一書中提出一套分析社會結構的框架，即是將它區分為經濟結構、政治結構和文化結構（意識形態結構）三個子系統，而文化結構又包含三個子系統，即價值觀、哲學觀和社會觀。[9] 價值觀包括終極關懷、人生態度及倫理基礎；哲學觀由知識系統和思想方式構成；社會觀則涉及對理想社會組織方式的看法。[10] 所謂「文化結構」即決定於這些子系統間的相互關係。根據這個分析架構，他在這篇論文中指出：儒家文化在結構上的最大特點是「倫理中心主義」，也就是說，「倫理價值觀在整個文化系統中佔居中心位置，相比之下使得知識系統顯得十分單薄」。他寫道：「以道德〔為〕本位的文化中，知識系統必定處於從屬地位。倫理原則不可能是來自於知識系統的。相反，知識系統倒是適應倫理需求和圍繞著人的倫理發展起來的。」

臺大出版中心

他承認這種結構性特色是馬克思主義原來所沒有的。同樣

---

9 參閱金觀濤、劉青峰：《興盛與危機：論中國封建社會的超穩定結構》（臺北：谷風出版社，1987 年），頁 11-12。

10 參閱同上書，頁 286-288。

的，他分析了毛澤東的著作之後，也見不到這種特色，因為毛澤東在倫理價值觀方面並未留下多少有分量的文獻。但他接著指出：在中國使馬克思主義儒家化的關鍵所在是劉少奇及其《論共產黨員的修養》（以下簡稱《修養》）一書。在他看來，此書「標誌著一個道德理想主義的意識形態系統在馬克思主義基礎上的建立」。

為了說明馬克思主義儒家化的過程，他進而剖析此書的內容。根據他的說法，此書的內容至少在以下幾點表現出儒家化的傾向：

（1）劉少奇將「學習馬克思主義」一事的重點從學習真理轉移到學習馬克思、列寧的品格，使學習馬、列著作成為學習經典，而非學習知識，因而揚棄了知識本位主義。這與儒者學習經典、學作聖人的態度是一致的。

（2）劉少奇將社會中的階級鬥爭和和共產黨員意識中的思想鬥爭聯繫起來，形成一種「同構對應」。這與儒家「內聖外王」的理想不謀而合。

（3）在馬克思主義意識形態中，個人利益必須服從「絕大多數人的長遠利益」，劉少奇進而將它規定為黨的利益。儘管儒家的道德規範是反功利主義的，與《修養》中所強調的集體功利主義似乎不相容，但隨著黨的利益之抽象化、一般化，它逐漸向非功利主義的「義」蛻變，結果使得《修養》中的義利之辨越來越接近儒家的義利之辨。

以上所述，是「馬克思主義儒家化」之說的三種型態。這

臺大出版中心

三種型態的說法均注意到道德倫理在儒家思想中的優越地位，而將這種特色稱為「倫理本位主義」、「道德理想主義」或「倫理中心主義」，並視之為儒家思想與中國共產主義匯合之處。但它們立論的層面各不相同：包先生著重於理論思想的層面，甘先生偏重社會心理的層面，金先生則強調文化結構的層面。

但是我們得注意：基本上，儒家思想的理論意涵，一方面與它在社會心理的層面上可能產生的影響之間並無必然的關係，另一方面也可能適應不同的文化結構，而形成不同的意義脈絡。因此，理論意涵的問題必須與社會心理和文化結構的問題區分開來；前者屬於哲學思想的領域，後者則屬於知識社會學的領域。我們並無理由假定：一套思想本身可以完全決定它在社會心理的層面上可能造成的影響，以及它在某一文化結構中所顯示的意義脈絡。從理論的層面對一套思想加以評價是一回事，而從社會心理和文化結構的層面去考察其影響和意義則是另一回事。是故，當我們想要探討儒家思想的理論意涵，並對它加以評價時，後一種考察至多只有附帶的意義，有時甚至是不相干的。以金先生的說法為例，當他論及儒家的「倫理中心主義」或「道德理想主義」時，只是將儒家思想當作一種意識形態，考慮其價值觀和哲學觀在一個文化結構中的相對位置。這與我們將儒學視為一套哲學思想，就道德價值在其系統中的優先性而稱之為「道德理想主義」，是完全不同的。金先生似乎並未清楚地意識到這項分別，所以他始終未觸及儒學的理論意涵之問題。劉述先先生在評論《興盛與危機》一書時寫道：「正因為他們〔按：指金觀濤、劉青峰二人〕把思想了解成為意識形態，

臺大出版中心

他們對於中國哲學思想的討論就不免外行，不相應，簡直可以說是到處充滿了誤解。」[11] 這可以作為以上的論斷之註腳。

澄清了這層可能的混淆之後，筆者將就儒學的理論意涵檢討「馬克思主義儒家化」的說法。首先，筆者要指出包先生對儒家的一項嚴重誤解。如上文所述，他認為：儒家不承認人的主體性和人格獨立性，而只是從人倫關係中去理解人。這項論斷可說是極為離譜。事實上，孔子所開的儒家傳統就是在透過人的道德自覺，賦與社會生活中的人倫關係一個內在的心性基礎。孔子固然極重視人倫關係及規範人倫關係的「禮」，但其思想中的核心概念是「仁」，而不是「禮」；或者不如說，他將「禮」生命化、內在化，而在道德主體中尋求其根源。所以他才說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（《論語・陽貨篇》第 11 章）又說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語・八佾篇》第 3 章）換言之，在孔子的思想中，人倫關係的基礎在於道德主體性，所以他說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《論語・述而篇》第 30 章）又說：「為仁由己，而由人乎哉？」（《論語・顏淵篇》第 1 章）到孟子提出「性善」說及「仁義內在」說，便正式從心性論的基礎上去說明道德主體性。因此，以孔、孟為代表的儒家主流莫不強調人的道德主體性，而其中便包含對人格獨立性的肯定。

臺大出版中心

---

11 劉述先：〈論《興盛與危機》——它的方法及對中國文化傳統的了解〉，《中國論壇》，第 311 期（1988 年 9 月 10 日），頁 73。

包先生的論斷大概是就表現於民間社會中的傳統文化而言。但事實上，在這個層面上所表現的傳統文化究竟有多少因素代表儒家思想之落實，而非其庸俗化，是很成問題的。大陸學者因受到馬列思想中「存在決定意識」的說法之影響，往往有意無意地將一套思想本身的理論意涵與其在歷史或社會層面上的影響混為一談。因此，儘管包先生主要是就儒家思想的理論層面提出「馬克思主義儒家化」的說法，但他並沒有完全避開這種混淆。

在筆者看來，「馬克思主義儒家化」之說的最大盲點是不了解道德與政治在儒家思想中的關係，只憑表面上的形似，便將儒家思想與馬克思主義牽連在一起。這三位大陸學者均注意到：儒家在討論道德與政治的關係時，莫不承認政治需要以道德為基礎。他們便根據這種關係（當然也可以根據道德與其他領域的關係）論及儒家的「倫理本位主義」、「道德理想主義」或「倫理中心主義」。但若以此作為儒家政治觀的特色，恐怕失之寬泛，因為這種觀點並非儒家所獨有。這是一種理想主義的政治觀，在西方自柏拉圖起便是政治思想的主流。與之相對的是現實主義的政治觀；這種觀點主要是根據「權力」的概念來理解政治，而將道德視為不相干的或者至多是附帶的因素。在西方，從十五世紀的馬基維利（Miccolò Machiavelli, 1469-1527）起，這種政治觀才逐漸成為近代政治思想中的一股勁流。在中國的政治思想中，代表現實主義的則是法家。

因此，為了更確切地把握儒家政治觀的特性，我們有必要進一步考察道德與政治在儒家思想中的關係。而為了說明這兩者在

臺大出版中心

儒家思想中的關係，我們可以借用德國哲學家康德（Immanuel Kant, 1724-1804）在其《論永久和平》（*Zum ewigen Frieden*）一書中所提出的一項分別，即「道德的政治家」與「政治的道德家」之分別。他在此書中寫道：

> 當然，如果並無自由和以之為根據的道德法則存在，而是一切發生或能發生的事都只是自然底機械作用，那麼政治（作為利用這種機械作用來管理人類的技巧）便是全部的實踐智慧，而「法權」（Recht）概念便是個空洞的思想。但如果我們認為絕對有必要將這個概念與政治相結合，甚至將它提升為政治底限制條件，我們就得承認這兩者之可相容性。如今，我固然能設想一個**道德的政治家**（亦即一個將治國底原則看成能與道德並存的人），但卻無法設想一個**政治的道德家**（他編造出一套有助於政治家底利益的道德）。[12]

由這段話可知：「道德的政治家」認為道德不但與政治相干，而且必須成為政治的基礎；反之，「政治的道德家」並不認為政治需要以道德為基礎，但是為了政治上的需要，他也編造出一套道德。「道德的政治家」與「政治的道德家」之區別相當於孟子

臺大出版中心

---

12 *Zum ewigen Frieden*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, 以下簡稱 *KGS*), Bd. 8, S. 372；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》（臺北：聯經出版公司，2013 年），頁 209。

的王霸之分，前者是「以德行仁者」，後者是「以力假仁者」(〈公孫丑上〉第 3 章)。

但是康德的這項區別係以另一項更基本的區別為依據，此即實踐理性的「形式原則」與「實質原則」之區別。他在同一書中寫道：

> 為了使實踐哲學自相一致，我們有必要先決定這個問題：在實踐理性底課題中，我們必須從實踐理性底**實質原則**（作為意念底對象的**目的**）開始，還是從其**形式**原則開始？這項形式原則僅以外在關係中的自由為根據，而且表示：你可以意願你的格律應成為一項普遍法則（不管你的目的是什麼）！[13]

臺大出版中心

依康德之見，道德的本質在於其絕對性（無條件性）。為了說明道德的本質，他將一切實踐原則區分為「實質原則」與「形式原則」。[14] 所謂「實質原則」是指以特定對象為目的的原則；由於它只表示手段與目的之關係，故只具有相對的強制性。反之，「形式原則」不預設任何目的，而只包含一項形式的要求，即格律之可普遍化；由於它並非表示手段與目的之關係，故其要求具有絕對性。因此，康德認為：真正的道德原則必然是形式

---

13 同上註，S. 376f.

14 關於「實質原則」與「形式原則」的意義，請參閱 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *KG S*, Bd. 4, S. 427f.；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版公司，2013 年），頁 51。

原則，實質原則只能是「明哲」（“Klugheit”）底原則，甚至是技術的原則。當這種形式原則延伸到法律的領域，用來規範人與人之間的外在行為，以保障每個人的自由時，便形成了「法權」的概念。

德文中的 Recht 一詞具有極豐富的涵義，包括「權利」、「法律」、「正當」諸義。筆者在此取其前二義，勉強譯為「法權」。在康德哲學中，這個概念形成道德領域與政治領域間的聯結點。他在這裡所提到的「形式原則」僅以外在關係中的自由為根據，顯然是指法權原則，而非道德原則。它與道德原則不同之處在於：它僅規範人的外在行為，而不涉及其存心。但既然它也必須符合「格律之可普遍化」的要求，它自然不能不以道德原則為依據。因此，康德對上述問題的答案也就不言而喻了：

臺大出版中心

> 毫無疑問，後一項原則必須在先，因為它是法權底原則，具有無條件的必然性；反之，前一項原則唯有在預定目的底經驗條件（即這項目的之實現）之預設下才有強制性，而且如果這項目的（例如永久和平）也是義務，這項目的本身就得由外在行為底格律之形式原則被推衍出來。如今，第一項原則——**政治的道德家**底原則（國家法、國際法和世界公民權底問題）——只是個**技術課題**（problema technicum）。反之，第二項原則是**道德的政治家**底原則；對他而言，促成永久和平（如今我們不僅把它當作自然之善，而是也把它當作一種因義務得到承認而產生的狀態來期望）是個**道德課題**（problema morale），在處理方

式上與另一項原則有天壤之別。[15]

正如筆者在〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉一文中所顯示，康德倫理學中「形式原則」與「實質原則」之區別對應於儒家的義利之辨。[16] 康德對「道德的政治家」與「政治的道德家」所作的區別預設「形式原則」與「實質原則」之區別，正如儒家的王霸之分預設義利之辨。儒家與康德的政治觀在基本型態上可說非常類似。但更重要的是：「道德的政治家」與「政治的道德家」之區別可以澄清儒家與馬克思主義的政治觀之基本差異。因為我們可以說：儒家的政治觀代表「道德的政治家」的原則，而馬克思主義的政治觀則代表「政治的道德家」的原則。這項論斷的後半部也適用於中國的馬克思主義者（如毛澤東和劉少奇）。因為無論是馬克思本人（至少就其後期思想而言），還是中共的領導人，都不承認有超越歷史條件的道德，亦即不承認道德有絕對性。在他們看來，一切道德都是階級道德，只是反映特定階級的利益。基於這個觀點，一切道德均是意識形態，均是政治化的結果。他們是將道德政治化，而非將政治道德化。反之，儒家和康德一樣，承認道德的絕對性與普遍性，並且在這個基礎上建立政治原則。因此，將「倫理本位主義」、「道德理想主義」、「倫理中心主義」等稱號加諸

15 *Zum ewigen Frieden*, in: *KGS*, Bd. 8, S. 377；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 215。

16 參閱拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 147-194。

臺大出版中心

中國共產主義，是似是而非的說法，因為道德並非其理論系統的核心。就此而言，張灝先生對金先生的批評可謂一針見血：

> 〔……〕毛澤東是在以階級鬥爭為綱的前提上，從功利的角度，去採取儒家的修養論。這是一種道德政治化的思想型態，與儒家的政治道德化，適成對比。如果儒家可以稱之為倫理中心主義，中共的馬克思主義則無法以此涵蓋。我們只能稱它的道德觀念為政治本位或「政治掛帥」。[17]

康德說明道德與政治的關係的方式也顯示：承認政治需要以道德為基礎，並不必然意謂以道德領域吞沒政治領域，而將政治原則化約為道德原則。儒家的「德治」思想雖然要求以道德為政治的基礎，但卻有其限制，這種限制表現在兩方面：消極方面是「先富後教」的原則，積極方面是「為政以德」的原則。這兩項原則合起來，構成儒家的「德治」思想。以下即分別論之。

臺大出版中心

「先富後教」的原則為孔子所提出。《論語・子路篇》第 9 章云：「子適衛，冉有僕。子曰：『庶矣哉！』冉有曰：『既庶矣，又何加焉？』曰：『富之。』曰：『既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』」在孔子看來，政治秩序之建立係人類理想之表

---

17 張灝：〈傳統與近代中國知識份子〉，《歷史月刊》，第 16 期（1989 年 5 月），頁 50。

現，故需要教化。儒家並不把政治看成「必要之惡」，而是認為政治有其理想性。孔子以「老者安之，朋友信之，少者懷之」三句話（《論語・公冶長篇》第 26 章）來表示這種理想。這種理想並非哲學家憑空想出來的烏托邦，而是本於人性之共同要求；而儒家的教化僅是為了滿足這種基本而普遍的人性要求，其內容即是孟子所說的：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信」（〈滕文公上〉第 4 章）。可見儒家的教化並非要責成人民作聖人，而只是要建立一個適於個人發展其道德人格的人性化社會。縱使為達到如此基本的要求，儒家還是設定了一項前提，即是先滿足人民基本的生活需求。真正的儒者決不會要求人民為了某項政治目標而挨餓受凍。

孟子也接受「先富後教」的原則，譬如〈梁惠王上〉第 7 章便載有他的一段話：

臺大出版中心

> 無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。及陷於罪，又從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡，然後驅而之善，故民之從之也輕。[18]

---

18 〈滕文公上〉第 3 章也載有一段大意相同的話。

「士」係春秋以後因封建秩序之瓦解而逐漸形成的社會階層。[19] 但是先秦儒家賦與「士」一種獨特的道德使命，期許他們以道自任；這由孔子「士志於道」（《論語・里仁篇》第 9 章）及孟子「士尚志」（《孟子・盡心上》第 33 章）之語可以看出。[20]「無恆產而有恆心」既是志於行道的「士」據以立身行事的原則，故顯然是道德原則，而且唯有道德原則才能要求無條件的服從。但是這項道德原則不能直接被當成政治原則。在政治上，「無恆產，因無恆心」才是合理的。這顯示：儒家並未以道德領域吞沒政治領域，而是承認政治自成一個領域。徐復觀先生在〈釋論語「民無信不立」〉一文中便深刻地指出：

> 孔孟乃至先秦儒家，在修己方面所提出的標準，亦即在學術上所立的標準，和在治人方面所提出的標準，亦即在政治上所立的標準，顯然是不同的。修己的學術上的標準，總是將自然生命不斷底向德性上提，決不在自然生命上立足，決不在自然生命的要求上安設價值。治人的政治上的標準，當然還是承認德性的標準；但這只是居於第二的地位，而必以人民的自然生命的要求居於第一的地位。治人的政治上的價值，首先是安設在人民的自然生命的要求之上；其他價值，必附麗於此一價值而

臺大出版中心

19 參閱余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版公司，1980年），頁 4-24。

20 參閱同上書，頁 38-56。

始有其價值。[21]

大陸學者往往因儒家主張教化而聯想到共產黨所提出的「學雷鋒」、「一不怕苦，二不怕死」等口號，可謂不思之甚！像甘陽先生在其〈儒學在現代中國的角色與出路〉一文中便有這樣的話：

> 〔……〕五十年代、六十年代中國大陸道德水準之高也是不爭的事實，六十年代初「學雷鋒」，（雷鋒這個形象無疑是符合儒家理想的，雖然他的稱號是「共產主義戰士」）筆者當時十歲上下，卻至今仍能憶起當時那種巨大的道德感召力，當時幾乎已達「滿街是聖人」的氣象。[22]

臺大出版中心

將一個神化的政治偶像比作儒家的聖人，將一個高度政治化的封閉社會比作儒家所追求的理想社會，簡直是匪夷所思！退一步來說，縱使雷鋒合乎儒家聖人的標準，真正的儒者亦不會在政治上以此要求人民。這種聯想只證明甘先生不了解儒家的政治思想。

在儒家的「德治」思想中，道德的要求主要並非針對人民，而是針對統治者提出的，此即「為政以德」的原則。《論語・為

21 見徐復觀：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980 年），頁 299。亦請參閱其〈儒家在修己與治人上的區別及其意義〉一文，見同書，頁 229-245。

22 見甘陽：《我們在創造傳統》，頁 17。

政篇》第 1 章載孔子之言曰：「為政以德，譬如北辰，居其所，而眾星共之。」此章描述儒家理想中的政治境界，亦即一種德化的政治。此即〈衛靈公篇〉第 5 章所描述的境界：「無為而治者，其舜也與？夫何為哉？恭己正南面而已矣。」此為儒家的「無為」思想，與道家或法家所言的「無為」不同。儒家的「無為」係關聯著德治而言；統治者之所以能無為而治，即在於他能在道德上自我要求，以身作則。孟子如此形容這種境界：「王者之民皞皞如也，殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知為之者。」（〈盡心上〉第 13 章）政治之所以能達到如此境界，係由於統治者能充分尊重每個個體在生活上的基本需求及其道德人格的發展，而非靠強制力量所促成。因此，「德治」與「刑治」相對，如《論語・為政篇》第 3 章所載孔子之言曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」朱注：「政，謂法治禁令也。」[23] 孔子並非一定反對使用「政」、「刑」，但視之為不得已的輔助手段。故季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子答曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」（〈顏淵篇〉第 19 章）類似的說法還見諸以下各章：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」（〈顏淵篇〉第 17 章）「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」（〈子路篇〉第 6 章）「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」

臺大出版中心

23 朱熹：《四書集注》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本），卷 1，頁 6 下。

（〈子路篇〉第 13 章）因此，真正的儒者決不會贊同統治者直接根據道德的標準要求人民為集體利益而犧牲個人利益。這也足以證明：像包先生及金先生那樣，將儒家的義利之辨傅會成共產黨的集體主義道德，是毫無根據的。

儒家的義利之辨歷來受到不少誤解，儒家也因此蒙受不少無謂的批評。為進一步澄清上述的誤解，筆者願在此摘述拙作〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉一文中的主要論點：[24]

（1）儒家的義利之辨不等於公利與私利之分。義利之辨是基本的、原則性的區分，公利與私利之分則是由此衍生出來的區分，兩者並不在同一序列上。
（2）儒家的義利之辨在原則上強調先義後利，但不將義與利視為互相排斥的。在第二序列上，公利與私利之追求都可能為義之所在。
（3）由於公利之追求可直接成為義務，故儒家並非為我主義者（egoist）；由於私利之追求可間接成為義務，故儒家並非功利主義者，亦不只是利他主義者（altruist）。

由這些論點及上述的「德治」思想可知：儒家的義利觀並不僅是強調集體利益，而壓制個人利益。金先生說：儒家的道德規範是反功利主義的，這誠然不錯；但他認為：共產黨所強

---

24 參閱拙著：《儒家與康德》，頁 147-155 及 183-194。

臺大出版中心

調的集體利益將因其一般化而逐漸蛻變為儒家所強調的「義」，卻是毫無意義的聯想。在先秦時代強調集體利益的莫過於墨家，其「兼愛」思想即是典型的功利主義，而孟子卻斥之曰：「墨氏兼愛，是無父也。」(〈滕文公下〉第 9 章)因為儒家的倫理學基本上是一套「義務論倫理學」(“deontological ethics”)，與屬於「目的論倫理學」(“teleological ethics”)的功利主義正相對立。[25]

筆者在此並非故意忽略儒家「德治」思想之限制。筆者深知：在傳統的君主制度下，儒家的「德治」思想所能成就的政治型態是「聖君賢相」的格局，而這種格局限制了儒家由內聖向外王的開展。其根本的癥結在於：它無法使人民成為現代意義的公民，以政治主體的身分挺立起來；人民之道德主體無法同時成為政治主體，即是道德主體自身之萎縮。當代儒學對此已有極深刻的反省。譬如，唐君毅、牟宗三、張君勱及徐復觀四位先生於 1958 年元月共同發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉便指出：

> 在過去中國之君主制度下，君主固可以德治天下，而人民亦可沐浴於其德化之下，使天下清平。然人民如只沐浴於君主德化之下，則人民仍只是被動的接受德化，人民之道德主體仍未能樹立，而只可說僅君主自樹立其道德主體。然而如僅君主自樹立其道德主體，而不能使人

臺大出版中心

25 參閱同上書，頁 147-152。

民樹立其道德的主體，則此君主縱為聖君，而其一人之獨聖，此即私「聖」為我有，即非真能成其為聖，亦非真能樹立其道德主體。所以人君若真能樹立其道德的主體，則彼縱能以德化萬民，亦將以此德化萬民之事本身，公諸天下，成為萬民之互相德化。同時亦必將其所居之政治上之位，先公諸天下，為人人所可居之公位。然而肯定政治上之位，皆為人人所可居之公位，同時即肯定人人有平等之政治權利，肯定人人皆平等的為一政治的主體。既肯定人人平等的為一政治的主體，則依人人之公意而制定憲法，以作為共同行使政治權利之運行軌道，即使政治成為民主憲政之政治，乃自然之事。由是而我們可說，從中國歷史文化之重道德主體之樹立，即必當發展為政治上之民主制度，乃能使人真樹立其道德的主體。26

臺大出版中心

筆者曾撰〈儒學如何開出民主與科學？〉一文，詳論此段引文

---

26 此〈宣言〉原刊於香港《民主評論》，第9卷第1期（1958年1月5日）及臺灣《再生》，第1卷第1期（1958年1月），後收入張君勱著、程文熙編：《中西印哲學文集》（臺北：臺灣學生書局，1981年），下冊，頁849-904，以及張君勱：《新儒家思想史》（臺北：張君勱先生獎學金基金會，1980年），頁375-436（附全文英譯）；亦以〈中國文化與世界〉之名收入《唐君毅全集》，卷4（臺北：臺灣學生書局，1991年），以及唐君毅：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1974年），頁125-192。此段引文見《唐君毅全集》，卷4，頁41-42。

中所包含的思想。[27] 此處不再重述，以免徒增篇幅。在筆者看來，這套「儒學開出民主」論之最大價值在於：它說明了民主政治可以（也必須）有其道德基礎，而儒家的內聖之學不但不妨礙民主制度之建立，在經過適當的疏解與詮釋後，甚至可以成為其助力。

就政治與道德的關係而言，康德在《論永久和平》中的一段話似乎指出了儒家「德治」思想的困境，並且為儒家的未來發展提出了一種合理的角色調整：

> 君王從事哲學思考，或者哲學家成為君王，這是不可遇，亦不可求的；因為權力之佔有必然會腐蝕理性底自由判斷。但是，君王或君王般的（根據平等法則來自治的）民族不讓哲學家底階層消失或沈默，而讓他們公開發言，這對於兩者之了解其工作是不可或缺的。[28]

臺大出版中心

我們也可以說：在傳統的君主制度下，無論君主成為聖人，還是聖人成為君王，均是不可遇，亦不可求的。傳統儒家也意識到這個難題，故強調道統，以與政統相抗衡，而以知識分子代表道統。但在缺乏制度化保障的情況下，知識分子對不合理政治的抗衡往往以悲劇收場，而表現為氣節之士。另一種危機則來自君主的籠絡政策（如科舉制度），使政統得以侵蝕道統，甚

---

27 參閱本書，頁 1-20。

28 *Zum ewigen Frieden*, in: *KGS*, Bd. 8, S. 369；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 205-206。

至假借道統，也就是說，使「政治的道德家」得以假冒為「道德的政治家」。唯有在民主制度的保障下，道統與政統的關係才能確立，並得以避免上述的危機。道統與政統二者，離則兩利，合則兼敗。但這並不意謂政治無關乎道德，而是意謂儒家今後必須放棄「聖君」的理想，憑其道德理想以批判者的身分監督政治。

筆者並不否認：在社會心理及文化結構的層面上，儒家的「德治」思想有被中共假借以爭取支持的可能性。在這個意義之下，上述三位大陸學者的剖析亦非完全無所見。但筆者反對將這個層面上的探討與儒家思想本身的理論意涵混為一談，並據此評價儒家思想。原則上，任何思想都有被假借或歪曲的可能性。再高明的思想都無法保證不會受到誤解或曲解。在東西思想史中，許多思想往往以出乎原創者意料之外的方式發生影響；任何人只要在這方面稍加涉獵，必可找出不少實例。知識分子的責任之一就是去澄清這類可能的混淆，以清明的理性來引導文化，庶幾免於生心害政。此所以儒家特別重視「正名」的工作。在此，筆者願引用徐復觀先生在〈孔子德治思想發微〉一文中所寫的一段話來結束本文：

臺大出版中心

> 孔子德治的思想，在中國爾後二千多年的歷史中，盡到了「思想」所能盡的影響；因而在專制政治的歷史中，也盡到了補偏救弊的責任。德治思想實通於民主政治，也要在徹底地民主政治中才能實現。若因其在過去歷史中未曾完全實現，即目之為神話，是油漆，這是由於根

本不了解理想性地思想，在人類生活中的意義；也是根本不了解理想對現實生活的意義。沒有理想的現實，乃是沒有照明的漆黑一團的現實。[29]

臺大出版中心

29 徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1993 年），頁 224。

論所謂「儒家的泛道德主義」

一

近百餘年來，隨著中國與西方之間日趨頻繁的交往，中國人（尤其是知識分子）逐漸意識到中國文化有異於其他文化（尤其是西方文化）的獨特性。因此，中西文化之異同與中國文化之特性在知識界中成為一再被討論的問題。無可否認，在過去兩千多年來，儒家在中國文化中始終居於主流的地位，深刻地影響中國文化的各個層面，因此中國文化的特性在相當大的程度內為儒家思想所決定或形塑。但若要進一步追問：儒家思想的特性為何？這就不容易回答了，不但是由於儒家包括眾多的學派與方向，也是由於儒家在過去兩千多年的發展中經歷了不少挑戰，因而在問題的提出和解決上有不少改變。但就整體而言，如果我們說：儒家思想以道德意識和倫理價值為核心，這大概不會引起太大的爭議，而且也有不少學者提出類似的看法。

梁漱溟先生在其《中國文化要義》一書中便指出：中國是倫理本位的社會，而中國文化是以道德代宗教。[1] 當然，這是就在

1 參閱梁漱溟：《中國文化要義》（臺北：正中書局，1969 年），第 5 及 6 章。

臺大出版中心

儒家思想主導下的中國文化而言。徐復觀先生在其《中國人性論史》一書中也從思想史的角度追溯儒家思想之起源。他發現：中國的原始宗教在周初時透過憂患意識之出現而轉化為人文精神，這種憂患意識其實是一種道德意識。[2] 牟宗三先生在其《中國哲學的特質》一書中便根據這種說法，將儒家的「憂患意識」與耶教的「恐怖意識」和佛教的「苦業意識」相對比，因為前者代表道德意識，後二者代表宗教意識。[3] 此外，牟先生在其《道德的理想主義》一書中將儒學理解為「道德的理想主義」，[4] 或者稱之為「道德實踐之理想主義」。[5] 所謂「道德的理想主義」意謂：一切個人或社會的實踐活動必當以理想為根據，而理想根於道德心（道德理性）。牟先生解釋道：

臺大出版中心

> 〔……〕「怵惕惻隱之心」是「道德的實踐」的先驗根據，是「道德的理想主義」所以必然極成之確乎其不可拔的基礎。離乎怵惕惻隱之心，不可說道德的實踐，甚至不可說實踐。「實踐」是人的分內事，不是物的分內事。人的任何實踐皆不能離開「怵惕惻隱之心」這個普

---

2 參閱徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：商務印書館，1969 年），第 2 章。

3 參閱牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1990 年），第 2 及 3 講。

4 牟宗三：《道德的理想主義》（臺北：臺灣學生書局，1985 年），頁 22〔9: 29〕。（方括號內所附的是《牟宗三先生全集》〔臺北：聯經出版公司，2003 年〕之冊數、頁碼）

5 同上書，頁 23〔9: 29〕。

> 遍條件的籠罩。若是離開這個普遍的條件而尚可以為實踐，則那實踐必不是實踐，只是動物性的發作，在人間社會內必不能有任何價值或理想的意義。[6]

梁、徐、牟三位先生均指出道德意識或倫理價值為儒家思想的核心。單就這點而論，恐怕連反對或批評儒家的人也不會有異議；因為這基本上係就事實而言，並不涉及個人的特殊立場或態度。但是近年來海內外卻有一些學者從這個事實出發，指摘儒家思想中所謂的「泛道德主義」。筆者在此冠之以「所謂的」，係對此種指摘表示一種保留的態度；因為這些學者在使用「泛道德主義」一詞時，其意指並不明確，甚至包含一些有意或無意的混淆。但由於上述的事實，這種指摘卻頗能引起一種「持之有故，言之成理」的印象。無怪乎類似的說法始終盛行不衰，而儒家似乎總擺脫不了「泛道德主義」的指摘。這類的指摘主要來自兩方面：一方面來自臺灣及海外，另一方面來自中國大陸。筆者已撰有〈論所謂「馬克思主義的儒家化」〉一文，檢討包遵信、金觀濤和甘陽三位大陸學者的這類看法。[7] 本文則將針對臺灣及海外的學者，以韋政通和傅偉勳兩位學者為代表，來剖析所謂「儒家的泛道德主義」之可能意涵及其中所包含的問題。

臺大出版中心

6　同上書，頁 24〔9: 31〕。
7　參閱本書，頁 53-78。

二

「泛道德主義」一詞不知始於何時何人，一般人在使用此詞時亦未必有確定的意指。在「道德主義」一詞前加個「泛」字，大概是仿照「泛靈論」（“panpsychism”）、「泛神論」（“pantheism”）、「泛理性論」（“panlogism”）、「泛目的論」（“pantelism”）之例。在希臘文中，pan 這個字意謂「世界」或「一切」，以「泛」字來譯，兼顧音義。故泛神論是指將神視為遍於一切事物、甚至與宇宙同一的觀點。泛理性論者將世界視為理性之體現。泛靈論者將宇宙間的一切事物均視為有生命和意識。泛目的論者則依目的論的觀點解釋一切事物。由「泛」字的這些用法可知：它大體表示一種整體論的（holistic）世界觀，原來並不含任何褒貶意味。如果我們依照這個意義而說儒家的「泛道德主義」，亦未嘗不可。因為如上文所述，儒家是以道德意識為核心，來說明人類的一切實踐活動之意義。在這個意義之下，「泛道德主義」一詞自不含任何褒貶意味，我們不妨稱之為「泛道德主義之描述義」。

但是一般人在談論中國文化（尤其是儒家）的「泛道德主義」時，並不限於這種意義。他們往往由「泛」字的描述義引申出「泛濫」、「越位」等貶義。據筆者所知，將這種用法表達得最清楚的莫過於韋政通先生。他有〈泛道德主義影響下的傳統文化〉一文，可說是對「泛道德主義」的這種貶義作了最完整的說明。他在這篇文章的開頭寫道：

臺大出版中心

> 所謂「泛道德主義」，就是將道德意識越位擴張，侵犯到其他文化領域（如文學、政治、經濟），去做它們的主人，而強迫其他文化領域的本性，降於次要又次要的地位；最終極的目的是要把各種文化的表現，統變為服役於道德，和表達道德的工具。中國過去因為道德意識太強，它瀰漫在傳統文化的各方面，也籠罩了其他的文化領域，使各方面的思想，始終處於道德奴婢的地位，缺乏健全的發展。結果，不但使各領域的文化遭受了惡劣的影響；即是道德的本身，亦因越位的關係，一面企圖以道德壟斷一切，竭力作虛妄的擴伸；另一面事實上只能封閉在，甚至可以說僵化在個體上，而沒有一條落實的途徑，使個體的道德精神通向客觀的廣大面去。[8]

臺大出版中心

接著，韋先生分別從文學、政治和經濟三方面去說明這種「泛道德主義」的影響。他認為：傳統儒家的「泛道德主義」在文學方面產生「文以載道」的思想，在政治方面形成「德治主義」和「政治神話」，在經濟方面則表現為「謀道不謀食」的思想。[9] 但必須一提的是：他在孔、孟的政治、經濟思想中也注意到「先富後教」的原則，[10] 並且承認其價值。而在儒家的經濟思想方面，他特別指摘孟子的義利之辨，以及《禮記・大學》中「以義為

---

8 韋政通：《儒家與現代化》（臺北：水牛出版社，1989 年），頁 85-86。
9 同上書，頁 87-106。
10 同上書，頁 96-97。

利」的思想，認為這是中國傳統社會經濟停滯不進的原因。[11]

此外，韋先生還從知識方面去說明傳統儒家的這種「泛道德主義」。他認為：儒家道德思想的本質使傳統儒者有輕視知識的傾向。他在〈儒家道德與知識〉一文中將儒家道德思想的特質歸納為五點：(1) 重視先驗原則；(2) 強調心性之超越無對性；(3) 道德判斷訴諸直覺之一念；(4) 道德功夫只靠個人體悟；(5) 不重視人在現實生活中的遭遇。[12] 在另一篇題為〈科學與中國文化〉的論文中，他將這些特質所表現的思考方式稱為「內向觀點」，以與代表近代科學精神的「外向觀點」相對比。所謂「內向觀點」，他引用日裔美國人早川（Samuel Ichiye Hayakawa）的話來解釋，指「只根據言辭，而不根據言辭所代表的事實行動的習慣」。[13] 韋先生認為：「凡採取『內向觀點』的思想，也都必然地輕視知識。」[14] 依他的看法，這正是阻礙中國文化發展出近代科學的主因。

臺大出版中心

韋先生對「泛道德主義」的指摘不僅以傳統儒學為目標，甚至延伸到當代的新儒學。例如，他在其〈兩種心態‧一個目標——新儒家與自由主義觀念衝突的檢討〉一文中寫道：

〔……〕在自由派的心目中，新儒家無異是傳統儒家泛

11 同上書，頁 104-106。
12 同上書，頁 25-31。
13 同上書，頁 146。
14 同上書，頁 148。

> 道德主義的翻版。道德主義的確是新儒家的基本信念，就其認為人類一切文化活動，均統屬於一道德自我，且為其分殊之表現而言，也確有泛道德主義的傾向。[15]

但是在另一方面，韋先生也注意到：「這種傾向並非純是傳統泛道德主義的翻版〔……〕」[16] 至於當代新儒學之所以異於傳統儒學者，他在該文的另一處說明道：

> 〔……〕新儒家也由「泛道德意識」轉變為「道德理想主義」的肯定。泛道德意識認為人類的一切文化，無不統屬於道德自我，終極的關切在心靈境界的不斷超越。道德理想主義，承認道德以外的文化活動，如民主、科學等，有它們的獨特領域和發展的獨特理則，但仍肯定道德理想或道德主體為一切文化創造的根源，道德以外的文化活動必須以道德主體為其超越的依據而後可能。因此對道德理想和民主自由有價值層次的劃分。相對於道德理想，民主自由只是第二義的。[17]

臺大出版中心

他之所以不將當代新儒家的「道德理想主義」直接等同於「泛道德主義」，顯然是由於新儒家並未以道德吞沒其他的文化領域，而承認這些領域的獨立意義。但因新儒家以道德為最高價值，

15 韋政通：《儒家與現代中國》（臺北：東大圖書公司，1984 年），頁 185。
16 同上註。
17 同上書，頁 189。

故在他看來，仍然「有泛道德主義的傾向」。

但即使是這種「道德理想主義」，韋先生亦不贊同。當代新儒家中，唐君毅、牟宗三、張君勱及徐復觀四位先生曾於 1958 年元月共同在《民主評論》及《再生》兩雜誌發表〈為中國文化敬告世界人士宣言〉。[18] 他們在此宣言中強調：民主與科學是中國傳統文化中的道德精神之內在要求。韋先生亦明白地反對這種看法。他在其〈民主與中國文化〉一文中批評「新傳統主義」（即新儒家）的民主思想：

> 〔……〕民主自由在他們的心目中，必須變成第二義的；第一義又必須是道德，道德才是民主制度的形上（或超越）根據。講民主和發展民主制度，目的仍在發揚道德。所以道德是本，民主是末；道德是體，民主是用。在他們看來，民主的要求，根本是道德精神自身發展的結果。就在這種本末、體用的思想方式下，傳統的道德主義，又在新的世界改了一副新面目，重新復古。在道德主義的籠罩下，一談到自由，就和「道德自由」相混；他們

臺大出版中心

18 此〈宣言〉原刊於香港《民主評論》，第 9 卷第 1 期（1958 年 1 月 5 日）及臺灣《再生》，第 1 卷第 1 期（1958 年 1 月），後收入張君勱著、程文熙編：《中西印哲學文集》（臺北：臺灣學生書局，1981 年），下冊，頁 849-904，以及張君勱：《新儒家思想史》（臺北：張君勱先生獎學金基金會，1980 年），頁 375-436（附全文英譯）；亦以〈中國文化與世界〉之名收入《唐君毅全集》，卷 4（臺北：臺灣學生書局，1991 年），以及唐君毅：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1974 年），頁 125-192。

> 不知如只是靠道德的自由作為民主制度的基礎，那末我們的民主制度永遠也沒有建立起來的希望。因「道德自由」是「我欲仁斯仁至矣」的，它是在個體上就能圓滿自足，不假外求的；政治與法律下的自由，是靠向外爭取來的，因此它必須納入政治的保證制度中。而道德自由則非，它是法律不能控制，也是法律保障不了的；具備了這方面的自由，並不等於享有政治上的各種權利，所以「道德自由」不能作為民主制度的基礎。[19]

在其〈科學與中國文化〉一文中，他又以唐君毅先生為例，針對新儒家「發展科學為中國傳統文化自身的要求」這項觀點提出兩點批評。[20] 首先，他認為：近代科學非中國文化所固有，接受科學即是接受西方文化；若一定要根據傳統文化的精神去發展科學，只會使發展科學的問題岔出去。其次，他認為：中國傳統文化中既缺乏科學，則接受西方科學本身即是一目的；把接受西方科學之事和發揚中國傳統文化之事混為一談，是由於忽略了這兩件事的不同特性。

臺大出版中心

所以，在韋先生看來，縱使當代新儒家並未完全抹殺其他文化領域的獨立意義，但只要他們仍以道德價值為一切文化活動的核心或基礎，便仍不免是傳統儒家的泛道德主義之改頭換面。為了便於以下的討論，我們不妨將這種意義的「泛道德主

---

19 韋政通：《儒家與現代化》，頁 137-138。
20 同上書，頁 155。

義」稱為「弱義的泛道德主義」，而將韋先生歸諸傳統儒家的「泛道德主義」（如他在〈泛道德主義影響下的傳統文化〉一文的開頭所界定者）稱為「強義的泛道德主義」，而這兩者顯然均含有貶義。從理論上說，「描述義的泛道德主義」並不涵蘊強義或弱義的「泛道德主義」，而「弱義的泛道德主義」亦不涵蘊「強義的泛道德主義」。

三

近年來，傅偉勳先生也在不同的場合批評儒家的「泛道德主義」。他在〈中國哲學往何處去？——宏觀的哲學反思與建議〉一文中將人類生命的價值取向所涉及的領域分為十個層面：（1）身體活動層面、（2）心理活動層面、（3）政治社會層面、（4）歷史文化層面、（5）知性探索層面、（6）美感經驗層面、（7）人倫道德層面、（8）實存主體層面、（9）終極關懷層面、（10）終極真實層面。[21] 根據這十個層面的畫分，他進而批評儒家的泛道德主義：

> 我們如用生命十大層面的模型予以哲學的宏觀考察，則可以說，人倫道德（第七層面）是整個儒家思想與文化

臺大出版中心

21 傅偉勳：《「文化中國」與中國文化》（臺北：東大圖書公司，1988 年），頁 91。

> 的主導原理，依此原理而有「天命流行，生生之化」的泛道德主義形上學說（第十層面）；道德的本心本性論（第二、第五、第六、第八等層面的泛道德主義偏約化）；強調「憂道不憂貧」、「生於憂患而死於安樂」、「朝聞道，夕死可矣」等終極關懷的「道德的宗教」（第九層面）；著重「立其大者」、慎獨工夫等等的道德主體性論調（第八層面）；泛道德主義的美學理論（第六層面）；以德性之知為本而聞見之知為末的知行合一說（第五層面）；泛道德主義的歷史文化（第四層面）；以內聖為根基的外王之道（第三層面）；以及極受道德約束的身心活動看法（第一、第二層面）。由是可知，儒家有見於道德生命的價值取向意義，卻無見於生命上下各層泛道德化了的一種化約主義偏差。依此泛道德主義的價值取向所形成的所謂「中體」，容易導致單元簡易的道德自我之肯定，久而久之，亦容易惡化成為一種自我封閉的文化心態，終會產生過度無謂的華夏優越感。[22]

依傅先生的理解，儒家思想基本上以第七層面的人倫道德為主導原理，而將屬於其他層面的問題化約到這個層面上。因此，他所謂的「泛道德主義」其實是一種化約主義；以筆者在上文所界定的用語來說，這應當是一種「強義的泛道德主義」。

22 同上書，頁 98-99。

臺大出版中心

傅先生並未特別說明：他這段話是否只是針對傳統儒家？還是也同時針對當代新儒家？從這段話本身來看，它主要似乎針對傳統儒家。但從這篇文章的其他部分可以看出：他在這所提出的批評也延伸到當代新儒家。譬如，他在同一篇文章中寫道：

> 當代新儒家常有混淆道德主體性（儒家本心本性或良知）與客觀性原則，而把儒家形上學當做又主觀又客觀的「絕對真理」，高高在上，優越於其他思想文化系統。如此自我標榜的泛道德主義心態必須拋棄，否則儒家的單元簡易信念容易墮為自我閉鎖的偏狹心態。[23]

以道德和知識的關係為例，他不但反對宋、明儒者「德性之知優於聞見之知」的立場，也反對牟宗三先生以「良知之自我坎陷」來說明科學知識。在他看來，這兩種觀點「不但牛頭不對馬嘴，反有帶著泛道德主義的眼鏡處處干預純粹知性的探索與發展之嫌」。[24]

臺大出版中心

傅先生此文並非一篇學術論文，而只是一篇隨感式的評論，對其論點和批評往往不加以論證。譬如，他雖然畫分了上述的十個生命層面，以之作為其整個討論的基本架構，卻未對此種畫分的原則加以說明和證成。故筆者無意按照這個架構進行討

23 同上書，頁 110-111。
24 同上書，頁 112。

論，而寧可針對韋先生的論點，逐項檢討他對儒家思想所作的批評；因為其批評更具全面性，其論點亦更為集中。

韋先生和傅先生均認為傳統儒學包含一種「強義的泛道德主義」。他們之所以反對這種「泛道德主義」，是因為這代表一種化約主義，而他們將這種化約主義視為中國現代化的重大障礙。以下筆者將先根據韋先生的論述，分別就知識、政治、經濟三方面來考察：這種論斷是否能成立？文學問題因不直接牽涉到現代化問題，故略而不論。然後，筆者將進而闡述當代新儒家對這個問題的看法，並且評估：在他們的看法中是否也包含一種化約主義，而應受到「泛道德主義」的指摘？

臺大出版中心

四

如上文所述，韋先生將傳統儒家的道德思想之特質歸納為五點：（1）重視先驗原則；（2）強調心性之超越無對性；（3）道德判斷訴諸直覺之一念；（4）道德功夫只靠個人體悟；（5）不重視人在現實生活中的遭遇。在這五點特質中，前三點表示一種「道德的先天論」（“moral apriorism”）的觀點（韋先生稱之為「內向觀點」）。大體而論，這是傳統儒家的主流共同接受的觀點，這包括孔、孟、《易傳》、《中庸》，以及北宋周濂溪、張橫渠、程明道三家和其後的陸象山、王陽明一系及胡五峰、劉蕺山一系。但是這種觀點不必然涵攝第四及第五點特質。我們不妨以王陽明為例，來說明此義，因為韋先生正是以陸、王一

系為這項觀點的主要代表而加以批評。他在〈科學與中國文化〉一文中寫道：

> 陸王一系主張「心外無物」，「心外無理」，把經驗知識的根苗，剷除的最為徹底。順著這一思路發展下去，永遠不會發生科學知識的問題。同時限於這一思路的心靈，也永不能認取科學知識的價值。〔……〕不僅此也，陸王皆視經驗知識為「見聞之知」，見聞之知對人生的修持，非徒無益，且是有害的。於是將「見聞之知」與「德性之知」（良知）視為對反，視為互相消長。儒家人生思想到此，才算把知識問題處了死刑。[25]

臺大出版中心

王陽明固然主張「心外無物」、「心外無理」，[26] 但這只是其思想之一面。我們不要忘記：他另外還有「事上磨煉」之說；[27] 故對他而言，良知的發用不可能不涉及經驗知識。《傳習錄》中載有其門人陳九川與他之間的一段對話，可證明這點：

> 〔九川〕又問：「用功收心時有聲色在前，如常聞見，恐不是專一。」曰：「如何欲不聞見？除是槁木死灰，耳聾

---

25 韋政通：《儒家與現代化》，頁 149-150。

26 見陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），第 32, 83 條；參閱第 3, 6, 133, 136, 275 條。

27 見同上書，第 147, 204, 262 條；參閱第 23, 44 條。

目盲則可。只是雖聞見而不流去便是。」[28]

這段話中何嘗有輕視經驗知識之意？他何嘗因提倡「致良知」，而以「德性之知」排斥「見聞之知」，視之為「對反」、「互為消長」？王陽明在〈答歐陽崇一〉書中對「德性之知」與「見聞之知」的關係有清楚而扼要的說明：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。」[29] 依王陽明先天論的觀點，見聞之知雖不能作為道德判斷之標準，決定道德之是非（這種決定是良知之事），但良知之發用離不開日常見聞。「蓋日月之間，見聞酬酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行。除卻見聞酬酢，亦無良知可致矣，故只是一事。」[30] 這其中何嘗包含「道德功夫只靠個人體悟」及「不重視人在現實生活中的遭遇」之義？

臺大出版中心

然而，承認良知之發用不離於見聞，並不即是混同「德性之知」與「見聞之知」，或是將一者化約為另一者。相反的，王陽明對這兩者的分際有清楚的認識。《傳習錄》中載有他的一段話，可資證明：

聖人無所不知，只是知個天理；無所不能，只是能個天理。聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天

28 同上書，卷下，第 203 條，頁 287。
29 同上書，卷中，第 168 條，頁 239。
30 同上註，頁 240。

理。不是本體明後，卻於天下事物，都便知得，便做得來也。天下事物，如名物、度數、草木、鳥獸之類，不勝其煩。聖人須是本體明了，亦何緣能盡知得？但不必知的，聖人自不消求知。其所當知的，聖人自能問人，如「子入太廟，每事問」之類。先儒謂「雖知亦問，敬謹之至」，此說不可通。聖人於禮樂名物不必盡知；然他知得一個天理，便自有許多節文度數出來。不知能問，亦是天理節文所在。[31]

朱子在《論語集注》中解釋「子入太廟，每事問」一語時，引宋儒尹焞之說云：「禮者，敬而已矣。雖知亦問，謹之至也。」[32] 王陽明反對這種解釋，因為這種解釋無異於以「德性之知」涵蓋「見聞之知」，取消後者的獨立意義。所謂「聖人無所不知」，只能就「德性之知」的範圍而言；蓋經驗知識無窮無盡，聖人焉能無所不知？可見宋儒對「德性之知」與「見聞之知」所作的分別正可保住知識的獨立意義，而避免化約主義底謬誤。

在這個問題上，有化約主義的嫌疑的，反倒是朱子。《朱子語類》中載有朱子答人問「聞見之知」的一段話：

問「多聞」。曰：「聞，只是聞人說底，己亦未理會得。」

31 同上註，第 227 條，頁 303-304。

32 朱熹：《四書集注》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本），《論語集注》，卷 2，頁 4 下。

臺大出版中心

問：「知，有聞見之知否？」曰：「知，只是一樣知，但有真不真，爭這些子，不是後來又別有一項知。所知亦只是這個事，如君止於仁，臣止於敬之類。人都知得此，只後來便是真知。」[33]

這段答問涉及《論語・述而篇》中孔子所云「多聞，擇其善者而從之」之語。將朱子這段答語與他對「子入太廟，每事問」一語的解釋配合起來看，可知他並不承認「德性之知」與「見聞之知」的區別，因而不能正視道德與知識之分際。朱子的系統本有重智論的傾向，亦即將道德問題化約為知識問題的傾向。但他在此所謂「知，只是一樣知」，並非純指經驗知識甚或形上知識，而是指「君止於仁，臣止於敬」之類的道德判斷；這樣便使道德問題與知識問題糾纏不清，既不能說明道德的本質，亦不能賦予知識以獨立的意義。但可怪的是：撻伐泛道德主義不遺餘力的韋先生卻反而同情程、朱一系，認為他們「較有重視知識的趨向」，並且相信依其方法，「也許能做出一些科學的成績」[34]。

在韋先生看來，宋、明儒輕視知識的態度已由孔子開其端。他引用《論語》中孔子的兩段話來證明孔子輕視知識，一段見於〈述而篇〉第 28 章：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，

33 朱熹著、黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986 年），第 3 冊，卷 34，頁 899。

34 韋政通：《儒家與現代化》，頁 150。

臺大出版中心

擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」另一段見於〈衛靈公篇〉第 3 章：「子曰：『賜也，女以予為多學而識之者與？』對曰：『然，非與？』曰：『非也，予一以貫之。』」韋先生針對這兩段話寫道：

> 孔子把來自「見」(屬於外向觀點的)的「知」視為次一等，那麼高一等的知，只有來自「一以貫之」(內向觀點)的直覺，與個人心靈的感悟了。這將行為所本的知，一開始就與經驗隔離，這一定向使後世言實踐工夫者，永遠帶著神秘意味。到明末心性工夫流入玄虛的弊端，實在論語中已種下了遠因。[35]

韋先生對孔子這兩段話的理解實在大有問題！事實上，〈述而篇〉這段話不但不足以證明孔子輕視知識，反而顯示出他對知識的重視。巧的是，朱子對這段話的解釋也很有問題。因此，我們不妨先看看朱子的解釋。朱注云：

臺大出版中心

> 不知而作，不知其理而妄作也。孔子自言未嘗妄作，蓋亦謙辭，然亦可見其無所不知也。識，記也。所從不可不擇，記則善惡皆當存之，以備參考。如此者雖未能實知其理，亦可以次於知之者也。[36]

---

35 同上書，頁 149；類似的說法亦見同書，頁 165。

36 朱熹：《四書集注‧論語集注》，卷 4，頁 8 下。

朱子將「不知而作」解為「不知其理而妄作」，大體可從，因為這與孔子在〈為政篇〉第 17 章告誡子路的話「知之為知之，不知為不知，是知也」相吻合。但他由此聯想到孔子無所不知，不知有何干係？更令人費解的是「蓋亦謙辭」一語。陳文祥在《四書辨疑》中便對此提出質疑：

> 〔……〕註文以孔子自言未嘗妄作為謙辭，未曉其說。〔……〕妄作非美事也，孔子自言「我無是也」，正是鄙其妄作，而以不妄作自居，何謙之有？若以此為謙辭，則凡其自言「我不為姦」、「我不為盜」，皆為謙矣，抑亦不思之甚也。註中刪去「蓋亦謙辭」四字，便無節病。[37]

這且不論。在朱注中最成問題的是：朱子顯然不認為「多聞，擇其善者而從之，多見而識之，知之次也」一語是夫子自道。因為依他的看法，如此者「未能實知其理」，而孔子卻是無所不知。但由上下文看來，這應當是夫子自道之語。因為這句話上承「我無是也」，與「不知而作」形成一個對比，顯然孔子係以此自居。這樣解釋，正好與同篇第 20 章「我非生而知之者，好古，敏以求之者也」一語相呼應。所謂「知之次」，係相對於「生而知之者」而言，並且隱含諷刺意味，譏諷不知而妄作者以「生而知之者」自居。

臺大出版中心

37 《四書辨疑》，卷 7，頁 20 上；引自《通志堂經解》（臺灣大通書局影印康熙十九年刻本），第 39 冊。

黃式三《論語後案》亦指出朱注之非：

> 言「知之次」者，次於作者之聖也。作者創人所未知，擇之識之者述古今人之所已知。不知而作者，不能擇多識多，臆創之而害於理也。集注以「知之次」為未能實知其理；未知其理，安可謂能擇能識？此注之誤也。[38]

黃氏之質疑甚是，他對「知之次」所作的解釋亦可呼應〈述而篇〉首章孔子自言「述而不作，信而好古」之語。總之，「知之次」一語不但無絲毫輕視知識之意，反足以證明孔子對知識的重視。這正好否定了韋先生的看法！

接著我們再看〈衛靈公篇〉的這段引文。孔子問子貢說：「賜也，女以予為多學而識之者與？」孔子當時有博學之名，如〈子罕篇〉第二章所載，達巷黨人稱他「博學而無所成名」。這無異是孔子不輕視知識的佐證。孔子在此強調「一以貫之」，是期望子貢不要過分重「學」而輕「思」，但決不表示他不重視知識的學習。〈衛靈公篇〉第 31 章載有孔子的另一段話：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」即顯示出他對「學」的重視。事實上，孔子是「學」、「思」並重，如〈為政篇〉第 15 章所云：「學而不思則罔，思而不學則殆。」因此，在韋先生所舉的這段引文中，我們也看不出孔子有輕視知識之意。總之，韋先生無法證明：在傳統儒學的主流中，存在一種混淆道德與

臺大出版中心

---

38 引自程樹德：《論語集釋》（臺北：鼎文書局，1973 年），上冊，頁 426。

知識的化約主義，或者說，一種「強義的泛道德主義」。

五

現在我們進而考察：在傳統儒家的政治思想中，是否也包含一種「強義的泛道德主義」？換言之，我們要問：傳統儒家是否直接將道德原則當作政治原則，而不承認政治本身有其原則？如上文所述，在韋先生看來，傳統儒家的德治主義和政治神話中便含有這種「強義的泛道德主義」。他在〈泛道德主義影響下的傳統文化〉一文中寫道：「〔……〕因孔孟的中心主張在德治，有時又因闡揚過火，將此理想推而至極，於是就有類乎政治神話者出現了。」[39] 綜合其說，他認為《論語》、《孟子》中的政治神話有：（1）以虛構的理想化君王為藍本；（2）將政治的基礎完全建立在個人人格上；（3）以君德籠罩天下；（4）絕對的德治論。[40]

關於「絕對的德治論」這點，他舉《孟子・公孫丑上》第二章中「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也」一語為證。其實這句話中包含對個人人格的尊重，借用康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的話來說，它要求為政者把人當作「目的自身」（“Zweck an sich selbst”）。這與近代的「人權」思想相吻合，也

39 韋政通：《儒家與現代化》，頁 97。
40 同上書，頁 97-98。

臺大出版中心

是民主政治的基本預設之一。筆者實在不明白：韋先生既然肯定民主政治，何以會對這句話如此反感？

關於「將政治的基礎完全建立在個人人格上」這點，他所舉出的證據有：「季康子問政於孔子。孔子對曰：『政者，正也。子帥以正，孰敢不正？』」（《論語・顏淵篇》第 17 章）「子曰：『其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。』」（〈子路篇〉第 6 章）「子曰：『苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？』」（〈子路篇〉第 13 章）這些言論是一般學者討論孔子的「德治」思想時常引用的。但是它們至多只能證明：孔子將為政者的品格視為良好政治的基本條件之一，而不能證明：孔子將政治的基礎「完全」建立在個人的人格上。我們只要能證明：孔子並未將道德原則「直接」當作政治原則，便可使其政治思想免於「強義的泛道德主義」之指摘。筆者在〈論所謂「馬克思主義的儒家化」〉一文中對此問題已有詳細的討論。為了避免重複，筆者在此僅摘述其中的重要論點。[41]

儒家的「德治」思想承認政治需要以道德為基礎，這表現在兩方面：一方面如上文所述，儒家強調為政者的品格是良好政治的基本條件之一；另一方面，儒家認為政治有其理想性，即在於滿足人性之共同要求，故重視教化。換言之，儒家要求政治之道德化。表面看來，這似乎坐實了「泛道德主義」的指

---

41 參閱本書，頁 63-68。

臺大出版中心

摘；其實不然。因為在傳統儒家思想中，政治之道德化有兩方面的限制：消極方面有「先富後教」的原則，積極方面則有「為政以德」的原則。前者係針對人民，後者則是針對統治者。儒家的「德治」係相對於「刑治」而提出的，道德的要求主要並非針對人民，而是針對統治者，故有「為政以德」的原則。統治者在道德上只能自我要求，而不能責求人民作聖人。道德的教化主要是以建立一個適於每個人發展其道德人格的社會為目標；而為了達到這項目標，統治者必須先滿足人民基本的生活需求。此即「先富後教」的原則。這顯然不是道德原則之直接應用，因為道德原則要求無條件的服從，不能以生活需求之滿足為前提。這無異於承認：政治原則並非道德原則之直接延伸，而是政治有其自己的原則。根據這套「德治」思想，我們也不難正確地理解韋先生所舉的另外兩項「政治神話」——「以虛構的理想化君王為藍本」和「以君德籠罩天下」。因為這兩點均包含在「為政以德」的原則中。總之，我們實在看不出有什麼理由認定：傳統儒家的政治思想中有一種「強義的泛道德主義」。

臺大出版中心

六

最後我們再看看：在傳統儒家的經濟思想中，是否也包含一種「強義的泛道德主義」？綜合韋先生的說法，傳統儒家在其經濟思想中所表現的「泛道德主義」大致可歸納為以下幾

點：（1）輕視勞力；（2）重分配而不重生產；（3）反富強；（4）輕視商人；（5）謀道不謀食。[42] 但是這些說法多半不能成立，只能證明韋先生對儒家一貫的成見和誤解。以下筆者即分別論之。首先，就「輕視勞力」這點而言，韋先生所舉的證據有以下兩段話：

> 樊遲請學稼。子曰：「吾不如老農。」請學為圃。曰：「吾不如老圃。」樊遲出。子曰：「小人哉，樊須也！上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？」（《論語‧子路篇》第 4 章）
>
> 〔……〕或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。（《孟子‧滕文公上》第 5 章）

臺大出版中心

韋先生不但以這兩段話證明儒家輕視勞力，還進一步對儒者作了嚴厲的指摘。他說：

> 〔……〕孟子勞心勞力之辨，和孔子斥樊須為小人一樣，都證明這些儒者們，不是真正的平民身份，他們是沒落貴族的後裔，下意識中總不能徹底擺脫嚴分貴賤的貴族意識。他們對勞苦大眾的疾苦，只有偶然的關注，從沒

42 參閱韋政通：《儒家與現代化》，頁 100-106。

> 有為他們的生活積極的想過具體而有效的辦法，不要說行動上沒有，在思想上也沒有。他們講究禮樂的文飾（因它有貴族氣）。它們的心力真正貫注的是「學而優則仕」的仕途，這就是近人說中國歷史上知識份子的貴族——即士大夫階段〔級〕——的由來。他們的目光向上看，夢寐以求的只是祿與位。這趨向發展的結果，知識份子只知做官為人生的唯一目標，俯視其他百工或勞苦大眾，自然就成為被治的賤民。於是知識份子的用心，完全與百工之事脫節，技術不得改良。老百姓再加上教條的麻醉，要他們自求適應這冷酷的現實，社會自然要停滯，人民的生活則陷於極度的貧窮，且苦而無告。[43]

臺大出版中心

韋先生之所以認為孔子輕視勞力，大概是由「小人哉！樊遲也」一語所產生的聯想。事實上，此所謂「小人」，係以位言，而非以德言，並無輕視之意。朱注云：「小人，謂細民，孟子所謂『小人之事』者也。」[44] 其說是也。孔子之所以斥責樊遲，並非因為孔子輕視勞力，而是因為樊遲的打算不合當時儒者之自我定位。在先秦時代，儒者屬於因封建秩序解體而逐漸形成的新興知識階層，即當時所謂的「士」。在周代封建秩序未解體之前，「士」本是最下層的貴族階級。到了春秋、戰國時代，「士」的內涵逐漸蛻變為由沒落的貴族和因獲得知識而上昇的平民匯

43 同上書，頁 103-104。
44 朱熹：《四書集注・論語集注》，卷 7，頁 2 下。

合而成的新興階層。這兩種人均由其原先所屬的階級游離出來，也因此脫離了他們原先賴以為生的土地。《孟子・梁惠王上》第 7 章中的「無恆產而有恆心者，惟士為能」一語雖是儒者的自我期許，但也反映出「士無恆產」的一般情況。但也正因為他們脫離了原有的社會結構及經濟關係，他們必須重新自我定位。我們可借《論語・里仁篇》第 9 章孔子所說的「士志於道」一語來說明他們這種新的自我定位。換言之，這個時代的「士」有其特殊的使命感，期望超越一己的私利，而以整個社會的福祉為懷。[45]

唯有在這個背景之下，我們才能了解孔子為何反對樊遲之學稼、學圃，並且了解《論語・衛靈公篇》第 32 章中孔子的話：「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」韋先生不但將儒者以道自任的高貴情懷曲解成自私自利的心態，也根本誤解（或曲解）了孔子「謀道不謀食」之說。所以，他在〈泛道德主義影響下的傳統文化〉一文中寫道：

臺大出版中心

> 「謀道不謀食」，這話如只限制在「士志於道」的「士」（或君子）身上說，或許尚有一部分道理。但由於孔子的輕視勞力（故荷蓧丈人斥其「四體不勤，五穀不分」。）和「不患寡而患不均」之說，也就無異是將「謀道不謀

45 關於先秦時代「士」的自我定位，可參閱余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版公司，1980 年），頁 38-57。

食」一命題，放大開來，以每一個人為對象說了。46

關於儒家「不患寡而患不均」之說，筆者在下文將有所辨正，此處暫且不論。至於荷蓧丈人的指摘僅代表當時一些人對這個新興的知識階層所持的看法，並不足以證明孔子輕視勞力。在另一方面，孔子曾自言：「吾少也賤，故多能鄙事。」(《論語・子罕篇》第 6 章)；又說「吾不試，故藝。」(同上，第 7 章）荷蓧丈人的批評對孔子顯然不甚公允。筆者在上文已指出：在儒家的「德治」思想中，道德的要求並非直接針對人民，而是針對統治者；統治者在道德上只能自我要求，而不能責求人民作聖人。準此以觀，「謀道不謀食」根本只是「士」據以自我要求的道德原則，決不能擴大成為以一般人為對象的政治原則。孟子對此就有很清楚的分判。如上文所示，孟子以「無恆產而有恆心」為「士」必須自我要求的原則。但他接著說：「若民，則無恆產，因無恆心。」這才是以一般人為對象的政治原則。徐復觀先生在〈釋論語「民無信不立」〉一文中便指出：

孔孟乃至先秦儒家，在修己方面所提出的標準，亦即在學術上所立的標準，和在治人方面所提出的標準，亦即在政治上所立的標準，顯然是不同的。修己的學術上的標準，總是將自然生命不斷底向德性上提，決不在自然生命上立足，決不在自然生命的要求上安設價值。治人

46 韋政通：《儒家與現代化》，頁 101。

臺大出版中心

> 的政治上的標準，當然還是承認德性的標準；但這只是居於第二的地位，而必以人民的自然生命的要求居於第一的地位。治人的政治上的價值，首先是安設在人民的自然生命的要求之上；其他價值，必附麗於此一價值而始有其價值。[47]

由此可證明：韋先生根本誤解（或曲解）了「謀道不謀食」的原則，而他對傳統儒家的批評也因此成了無的放矢。他所指摘的儒者正是荀子所謂的「俗儒」。根據此類「俗儒」的行徑來批評傳統儒家，豈是平情之論？

以上我們從先秦時代知識階層興起的背景，來說明孔子之所以反對樊遲學稼、學圃的理由。到了孟子，更明白地提出勞心者與勞力者分工的原則。上引《孟子‧滕文公上》第 5 章中的話不可孤立地看，而須擺在全章的脈絡中來理解。孟子這段話係針對許行「賢者與民並耕而食，饔飧而治」的主張而發。孟子與許行之徒陳相辯論這項原則時，先迫使陳相承認農夫與百工分工交易的必要性，然後說：

臺大出版中心

> 然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備，如必自為而後用之，是

47 見徐復觀：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980 年），頁 299。亦請參閱其〈儒家在修己與治人上的區別及其意義〉一文，見同書，頁 229-245。

> 率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。

這裡所謂的「大人」和「小人」顯然是分別指「治人者」和「治於人者」，是以位言，而非以德言。孟子把上述的分工原則延伸到「治人者」與「治於人者」的分工，顯然並無輕視勞力之意。在他看來，治人者之貢獻心力，猶如農夫與百工之貢獻勞力一樣，均基於社會分工之必要，原無價值高下之分。

再者，《孟子・滕文公下》第 4 章載有孟子與其弟子彭更之間的一段對話，進一步透露了孟子的理論根據。這段話如下：

> 彭更問曰：「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，不亦泰乎？」孟子曰：「非其道，則一簞食不可受於人；如其道，則舜受堯之天下，不以為泰。子以為泰乎？」曰：「否；士無事而食，不可也。」曰：「子不通功易事，以羨補不足，則農有餘粟，女有餘布。子如通之，則梓匠輪輿皆得食於子。於此有人焉，入則孝，出則悌，守先王之道，以待後之學者，而不得食於子；子何尊梓匠輪輿而輕為仁義者哉？」曰：「梓匠輪輿，其志將以求食也；君子之為道也，其志亦將以求食與？」曰：「子何以其志為哉？其有功於子，可食而食之矣。且子食志乎？食功乎？」曰：「食志。」曰：「有人於此，毀瓦畫墁，其志將以求食也，則子食之乎？」曰：「否。」曰：「然則子非食志也，食功也。」

臺大出版中心

這段話除了重述上文所提到的分工原則之外，還提出一項「正義」原則，作為其主張的理論根據。這項原則著重於「分配的正義」(“distributive justice”)，而非「報應的正義」(“retributive justice”)；而他據以決定「分配的正義」的判準是功績，所以這是一種「功績論的正義原則」(“meritarian principle of justice”)。這種「正義」原則主張：在「善」的分配中，一個人應受到的待遇取決於他的功績。依此原則，儘管士之為道，其志非以求食，但因他對於整個社會的貢獻並不下於農夫百工，故他理當享受其他行業的供養；此不得謂「無事而食」。當然，這項「正義」原則容許因功績之不同而形成的差別待遇，此所以毀瓦畫墁的匠人不得食。準此原則，孟子亦可能贊同治人者比治於人者享有更佳的待遇，但其理由必在於前者比後者對整個社會有更大的貢獻，而非在於勞心比勞力更有價值。孟子在倫理學中是個動機論者；換言之，他主張根據人的動機或存心來評斷其行為的道德價值。[48] 但在討論社會、經濟問題時，他卻持功績論的觀點，而非直接將其道德觀點延伸於此。就這點而言，他顯然可以免於「泛道德主義」的指摘。

韋先生據以認定儒家「重分配而不重生產」的，是孔子所說的「不患寡而患不均，不患貧而患不安」這句名言。這句話常被引用，作為證明「中國古代已有社會主義思想」的論據。

臺大出版中心

48 參閱拙作：〈孟子與康德的自律倫理學〉，收入拙著：《儒家與康德》(臺北：聯經出版公司，1990 年)，頁 51-53。

譬如，韋先生在〈泛道德主義影響下的傳統文化〉一文中寫道：

> 〔這〕是中國社會主義思想的濫觴，影響後世儒者的經濟思想很大。就近代經濟學的眼光看，均不均只是一分配上的問題，而生產問題卻是更重要的。孔孟皆輕視勞力，這自然就使他們從這重要的問題上滑過了，而只能就單一的道德層面來想。就道德層面來想，「不患寡而患不均」的思想，實是必然的。孔子的求均，表示他只知道主張「有飯大家吃」，可是沒有想到「飯從那裡來？」[49]

但是他的看法大有商榷的餘地。侯家駒先生在其〈孔子的均衡觀念與經濟思想〉一文中對這種流行的看法已有所辨正，讀者可自行參閱。[50]

臺大出版中心

孔子這句話出現於《論語・季氏篇》第 1 章。季孫將伐顓臾，冉有、子路為季孫家臣，既不能阻止此事，反而為之辯護。孔子便責備他們道：「〔……〕丘聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之；既來之，則安之。〔……〕」此處的關鍵問題是：「均」字應當如何解釋？我們是否可像韋先生那樣，將它解釋為分配上的平均？漢代最早的古注並不如此解

---

49 韋政通：《儒家與現代化》，頁 101-102。

50 參閱侯家駒：《先秦儒家自由經濟思想》（臺北：聯經出版公司，1983 年），頁 43-48。

釋。譬如，孔安國將「不患寡而患不均」一語解釋為「不患土地人民之寡少，患政理之不均平」。[51] 此「均」字當讀如《中庸》中孔子所謂「天下國家可均也」之「均」。包咸將「均無貧」解釋為「政教均平，則不貧矣」。[52] 依此，「寡」並非就財富而言，而是就人民、土地而言，尤其是就人民而言；因此這句話並未直接涉及生產問題。在另一方面，「均」亦非指財富分配之平均，而是指政教措施之公平合理；所以這句話亦未直接涉及分配問題。

至於第二句「不患貧而患不安」，孔安國解釋為「憂不能安民耳，民安則國富」。[53] 貧富以財言，故這句話始涉及生產問題。但孔子在此並未將生產問題與分配問題對立起來，而是強調政府的施政措施對經濟發展的效應。如此解釋「不患寡而患不均，不患貧而患不安」二句，正好與下文的「遠人不服，則修文德以來之；既來之，則安之」兩句相呼應。因為修文德即可使政教均平，此所以招徠遠人，增加人口。在古代的農業社會，人力是生產的最重要因素。為政者能安定民心，使人民不致流散，即可累積財富。《大學》中的「有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用」一語極適切地表達了這套思想，可看成先秦儒家基本的經濟思想。如此解釋，則這段引文並不能證明

臺大出版中心

---

51 何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本），卷 16，頁 1 下。
52 同上註。
53 同上註。

孔子重分配而不重生產。

但韋先生的解釋可能另有所本。由於「不患寡而患不均，不患貧而患不安」二語與接下去的「均無貧，和無寡」二語不對稱，自古就有人懷疑這段引文有傳寫錯誤之處。董仲舒在《春秋繁露‧度制篇》一開頭便引孔子「不患貧而患不均」之語。俞樾《古書疑義舉例》據此主張改句。他在該書卷六「上下兩句互誤例」條下寫道：

> 按「貧」、「寡」二字傳寫互異，此本作「不患貧而患不均，不患寡而患不安」。「貧」以財言，「不均」亦以財言。財宜乎均，不均則不如無財矣，故不患貧而患不均也。「寡」以人言，「不安」亦以人言。人宜乎安，不安則不如無人矣，故不患寡而患不安也。下文云「均無貧」，此承上句言。又云「和無寡，安無傾」，此承下句言。觀「均無貧」之一語，可知此文之誤易矣。[54]

同樣的，鄭浩亦主張據《春秋繁露》改句，但他將「不患寡而患不均，不患貧而患不安」二語改作「不患寡而患不和，不患貧而患不均」。其《論語集註述要》云：

> 「均無貧」三句，「均」對「無貧」，「和」對「無寡」，「安」對「無傾」，意義分配至當，無俟煩解。祇因上

54 見俞樾：《古書疑義舉例等七種》（臺北：世界書局，1974 年），頁 65。

臺大出版中心

> 二語以「均」對「寡」，以「安」對「貧」，上下語脈遂亂。〔……〕若以下截正上截之誤，「均」字作為「和」字，「安」字作為「均」字，上下一氣相承，自至聯貫。〔……〕此二字當是傳寫者偶有錯誤，夫子原辭必不至前後紊亂至此也。再考《春秋繁露》引孔子曰：「不患貧而患不均。」疑義更為釋然。董子所據本，下語既如此，則上語當作「不患寡而患不和」可知。[55]

無論是根據俞樾還是鄭浩之說，均有「不患貧而患不均」一語；這似乎能支持韋先生的解釋。因為「貧」和「均」對言時，將「均」解釋為分配上的平均，似乎順理成章。但問題是：即使就文義之順暢而言，改動後的文句未必勝於原文。因為一則，原文經改動後，「不患寡而患不均，不患貧而患不安」二語與下文「遠人不服，則修文德以來之；既來之，則安之」間的對應關係就不復存在了。再則，「不患寡而患不均，不患貧而患不安」二語經改動後，雖與接下去的「均無貧，和無寡」二語相對稱，但多出來的「安無傾」一語卻無法安排。原文以「均無貧，和無寡，安無傾」三句接在「不患寡而患不均，不患貧而患不安」二語之後，本來就無意求其對稱，我們又何必硬要使之對稱呢？況且連鄭浩也承認：「均無貧，和無寡，安無傾」三句「意義分配至當」，如此又何煩改句呢？政教均平，百姓樂

臺大出版中心

55　鄭浩：《論語集註述要》（民國 22 年鉛印本），卷 8，頁 13 下。

業，國家自無匱乏之虞，故曰「均無貧」。上下和同，民不離散，人口自無減少之理，故曰「和無寡」。民心安定，百業興隆，國家自無傾覆之憂，故曰「安無傾」。退一步來說，縱使我們將「均」字解釋為分配上的平均，亦不足以證明孔子不重視生產問題。因為從「均無貧」這句話可看出：「均」的目的在於求富，「均」只是求富的手段，其所重者仍在富（無貧）。這項論點還有其他的佐證。《論語・子路篇》第 9 章云：「子適衛，冉有僕。子曰：『庶矣哉！』冉有曰：『既庶矣，又何加焉？』曰：『富之。』曰：『既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』」「庶」以人口言，「富」以財產言。先庶後富之次序正好合乎「人力為財富之本」的古代農業經濟觀點。這段話正足以證明孔子並未輕視生產問題。

臺大出版中心

以上的討論也足以證明：韋先生之指摘先秦儒家「反富強」，是不合事實的。孟子之重視富民，一如孔子。譬如，《孟子・盡心上》第 23 章便載有孟子的一段話：

> 易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。食之以時，用之以禮，財不可勝用也。民非水火不生活，昏暮叩人之門戶求水火，無弗與者，至足矣。聖人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？

這段話猶如《管子・牧民篇》所謂「倉廩實則知禮義，衣食足則知榮辱」，與孔子「先富後教」之義相通。總之，先秦儒家無不重視人民物質生活之改善，決不會為了教化之目的而要求人民忍飢受凍。但韋先生卻指摘孟子反富強，其根據是《孟子・

告子下》第 9 章中孟子的一段話：

> 今之事君者皆曰：「我能為為君辟土地，充府庫。」今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。「我能為為君約與國，戰必勝。」今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求為之強戰，是輔桀也。

然而，孟子這段話並非反對富民，而是反對富君，反對為人臣者為國君的私欲而犧牲人民的福祉。韋先生引這段話來證明孟子反富強，不但是文不對題，而且顯示出他對儒家一貫的成見。

韋先生的這種成見，在他試圖證明孟子輕視商人時，更是表露無遺。他所提出的證據是《孟子‧公孫丑下》第 10 章中孟子的一段話：「古之為市也，以其所有易其所無者，有司者治之耳。有賤丈夫焉，必求龍斷而登之，以左右望，而罔市利。人皆以為賤，故從而征之。征商自此賤丈夫始矣。」其實孟子在此所反對者，並非商業本身，而是不當的商業行為。但他並不主張直接禁止這類行為，而是主張以課稅來加以抑制。趙岐注：「古者市置有司，但治其爭訟，不征稅也。」[56] 即使再加上征稅，政府所扮演的角色也只是消極的，僅在消除或防止阻礙商業活

臺大出版中心

---

56 趙岐注、孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本），卷 4 下，頁 4。

動的不利因素。就這點而言，孟子的經濟思想極具自由經濟的色彩。現代國家的政府亦常以賦稅方式來抑制獨占、兼併、投機等不當的商業行為，以維護自由經濟中的市場機能。難道這也是「泛道德主義」嗎？

孟子的自由經濟思想也明白地表現於其賦稅主張。《孟子・公孫丑上》第 5 章載有他的一段話：「市，廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅，而願藏於其市矣。關，譏而不征，則天下之旅皆悅，而願出於其路矣。」《周禮・地官・廛人》鄭玄注引鄭眾曰：

> 廛，謂市中之地，未有肆而可居以畜藏貨物者也。孟子曰：「市，廛而不征，法而不廛，則天下之商皆說，而願藏於其市矣。」謂貨物貯藏於市中而不租稅也，故曰「廛而不征」；其有貨物久滯於廛而不售者，官以法為居取之，故曰「法而不廛」。[57]

臺大出版中心

根據此說，則「廛而不征」係由政府免費提供倉儲，以利商業之進行；「法而不廛」則類乎今之收購政策，以減少貿易之風險。「關，譏而不征」者，趙岐注曰：「言古之設關，但譏禁異言，識異服耳，不征稅出入者也。」[58] 換言之，政府設關之目

---

57 鄭玄注、賈公彥疏：《周禮注疏》，《十三經注疏》（日本京都中文出版社影印嘉慶二十年重刊宋本），第 3 冊，卷 15，頁 3 上。

58 趙岐注、孫奭疏：《孟子注疏》，卷 3 下，頁 2 下。

的僅在維持治安，而不對往來貨物抽稅，猶如今之自由貿易政策。以上三種措施，均所以鼓勵商業活動，豈能說孟子輕視商人？

韋先生大概像許多學者一樣，將秦、漢以後歷代政府經常採取的「崇本抑末」（重農抑商）政策歸源於儒家思想。但由以上的討論可知：先秦儒家（至少是孔、孟）並無這種想法。侯家駒先生在其〈司馬遷的自由經濟思想〉一文中分析漢代政府採取「崇本抑末」政策的理由及其思想根源，歸結出五點理由：（1）糧食為人民生活之所需，重農即所以足食；（2）在技術不變的情況下，工商人數增加，表示力農者相對減少，將危及糧食之供應；（3）從倫理觀點來說，重農抑商可使民性淳樸；（4）重農係為了愚民，使人民易於驅使；（5）迫使人民除了務農之外別無選擇，以便把人民拴在土地上，令他們納稅、出勞役、作戰，而達到鞏固政權的目的。[59] 侯先生也分別為這五點理由列出其思想根源，發現這些思想主要來自墨、法、道、農諸家；其中只有第二點與先秦儒家有關，因為《荀子‧富國篇》云：「〔……〕士大夫眾則國貧，工商眾則國貧〔……〕」又〈君道篇〉云：「省工賈，眾農夫〔……〕是所以生養之也。」[60] 然而，以上第一、二點理由係基於經濟觀點，第四、五點理由則是基於政治觀點，

臺大出版中心

---

59 參閱侯家駒：《先秦儒家自由經濟思想》，頁 363-366。

60 關於荀子的「重農輕商」思想，請參閱侯家駒先生的〈荀子的欲望論暨經濟思想〉一文，見其《先秦儒家自由經濟思想》，頁 238-243。

無論它們是否成其為理由，均與所謂的「泛道德主義」無關。與「泛道德主義」有關的，只有第三點。但侯先生發現：其思想上的主要根源是道家和法家。這項看法也與以上對先秦儒家的政治思想及經濟思想所作的分析相吻合。

面對以上所說，韋先生可能提出的最後一項辯解是：這種「重農抑商」的思想源於先秦儒家的「義利之辨」。譬如，他在〈泛道德主義影響下的傳統文化〉一文中就寫道：

> 孟子思想對後世壞影響較大的，可能還是在他的「義利之辨」。義利之辨在孔子本是就人格上說的一個特殊原則，但孟子卻當普遍原則來推廣應用。這一來就將孔子「謀食」與「謀道」之間隱含的不相容的流弊，充分暴露出來。所以孟子毫無保留地反對富強，輕視商人，而歸結於「為富不仁」。照孟子的想法，老百姓就只好注定永遠過那種不死不活不飢不寒的生活了。[61]

臺大出版中心

這段話中所包含的誤解，筆者在上文幾乎均已辯駁過。它也暴露出：韋先生對儒家思想的種種成見最後係歸源於他對「義利之辨」的誤解。以「為富不仁」這句話為例。這句話出自《孟子・滕文公上》第3章：

> 滕文公問為國。孟子曰：「民事不可緩也。〔……〕民之

61 韋政通：《儒家與現代化》，頁104。

為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也？是故賢君必恭儉禮下，取於民有制。陽虎曰：『為富不仁矣，為仁不富矣。』〔……〕」

我們從上下文可以清楚地看出：孟子要求國君重視百姓的生活，不要任意徵稅。國君聚斂以自肥，即是不仁，故他引陽虎之言曰：「為富不仁矣，為仁不富矣。」孟子之引此語，並非反對富強，而是反對國君之聚斂。難道韋先生贊成為政者聚斂以自肥嗎？

韋先生像若干學者一樣，有一種根深柢固的成見，認為儒家嚴義利之辨，即是排斥功利。為了澄清這類的誤解，筆者曾撰〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉一文，詳細說明儒家「義利之辨」的思想意涵，讀者可自行參閱。[62] 簡言之，儒家的義利之辨涉及兩個層次：首先，義利之辨代表一種「義務論倫理學」（“deontological ethics”）的觀點，即堅持道德意義的「善」獨立於非道德意義的「善」，反對將前者化約為後者。但是這種倫理學不一定排斥非道德意義的「善」，而只是反對以之為道德價值之唯一的或最後的判準。故在第二個層次上，它仍可能接

臺大出版中心

62 收入拙著：《儒家與康德》，頁 147-198。

受功利原則作為衍生的道德原則。這可以解釋：先秦儒家何以一方面嚴義利之辨，另一方面卻視利益（尤其是公利）之追求為道德義務。不少學者由於不能區分這兩個層次，一看到義利之辨，就認為儒家排斥功利，而起反感，可謂不思之甚！

七

以上的分析顯示：我們並無堅強的理由認定傳統儒家包含一種「強義的泛道德主義」。但即使如此，傳統儒家恐怕仍無法免於韋先生的批評；因為只要傳統儒家以道德價值為一切文化活動的核心或基礎，韋先生仍可批評其「弱義的泛道德主義」。我們只消回顧前面的討論，便不難發現：無論在知識、政治，還是經濟方面，傳統儒家均以道德價值為最後的依歸。在政治方面，傳統儒家的「德治」思想代表一種理想主義的政治觀（相對於現實主義的政治觀），亦即主張政治需要以道德為基礎。在經濟方面，先秦儒家出於道德的動機，要求為政者改善人民的生活，減輕賦稅，並且消除商業活動之障礙。在知識方面，傳統儒家固然嚴格區分德性之知與見聞之知，但也同時強調德性之知的優先性。因此，韋先生仍可能認為傳統的儒家思想包含一種「弱義的泛道德主義」，而加以批評。

傅偉勳先生在其〈儒家思想的時代課題及其解決線索〉一文中也有類似的看法。他認為：只要儒家仍強調德性之知的優先性，堅持道德的形上學，主張由內聖開出外王，便無法擺脫

臺大出版中心

泛道德主義的單元簡易心態。[63] 因此，在他看來，即使「弱義的泛道德主義」也不免是一種化約主義。就傳統儒家強調德性之知的優先性而言，他認為會導致以下的弊端：

> 〔……〕以德性之知為優先於聞見之知的結果，不但容易忽視聞見之知的獨立性與重要性，也很容易動輒混淆道德價值問題與經驗事實問題，由是產生嚴密科學研究態度的奇缺，邏輯思考能力的薄弱，哲學論辯程序的過份簡易化，論點證立上的過失或不充分等等理論知性的蔽塞或幼稚。[64]

至於儒家在其道德的形上學中肯定宇宙秩序即道德秩序，他認為「並沒有完全獨立乎道德主體的客觀性證立理據可言」。[65] 他也批評傳統儒家的內聖外王之道：

臺大出版中心

> 〔……〕儒家一向主張，內聖（個人道德的圓善）即是實現外王（仁政德治或政治社會道德的圓善）的必需條件與預設保證。但是，傳統儒家依此「內聖外王之道」提倡德治或禮治，在政治上只合乎「人治」理想，而與源自近代西方的「法治」觀念格格不入，相去甚遠，容

63 參閱杜念中、楊君實編：《儒家倫理與經濟發展》（臺北：允晨文化公司，1987 年），頁 6-43。

64 同上書，頁 9。

65 同上書，頁 22。

易形成順利實現民主政體與公正法治的一種意識形態上的絆腳石。[66]

的確，就事實而言，中國過去並未產生現代意義的科學，也未發展出西方式的民主政治，更未形成近代的商業文明。換言之，中國過去並未自動進入現代化的歷程，及至近代，才由於西方文化之逼迫，而逐漸步上現代化之途。縱然如此，中國現代化的歷程仍然步步艱困，迄今猶未完成（尤其是在中國大陸）。這個事實似乎支持傅、韋兩人的看法：傳統儒家思想阻礙了中國的現代化，故要促成中國的現代化，就得揚棄傳統儒學的泛道德主義。

在今日，凡是主張維護傳統儒家所代表的價值方向者（如當代新儒家），都得面對上述的事實，而對儒學傳統與現代化的關係提出一套能言之成理的理論。在另一方面，今天大概很少有人會再堅持原封不動地維持儒學傳統，不作任何調整。近年來，若干海外學者在重估傳統儒學的價值時，提出「創造的轉化」（林毓生）、「批判的繼承」（傅偉勳）之類的口號。即使是當代新儒家一般也承認：傳統儒學必須經過某種轉化，始能適應現代化的要求。這類的口號誠然很動聽，但問題是：在傳統儒學中，什麼是值得繼承的？什麼是需要轉化的？如何轉化？依傅偉勳先生上述的看法，在傳統儒家思想中，道德的形上學、

臺大出版中心

66 同上書，頁38。

「內聖外王」的架構、以及「德性之知優先於聞見之知」的主張都須要轉化，因為它們代表一種化約主義。林毓生先生在其〈新儒家在中國推展民主與科學的理論面臨的困境〉一文中，也反對新儒家「儒學開出民主與科學」的主張，其中即包含對儒家「內聖外王」的傳統理想的否定。[67] 然而，這些思想均屬於傳統儒學的核心部分；捨棄了它們，儒學是否還成其為儒學，恐怕大有問題。再者，我們可以問：這些思想是否一定會形成化約主義？它們可不可能在經過重新詮釋和定位後，在現代的多元社會中以另一種形式繼續被保存下來？

由上述唐君毅、牟宗三、徐復觀和張君勱四位先生共同發表的〈宣言〉可看出：他們基本上肯定這種可能性，也試圖對這個問題在理論上加以疏通。這篇〈宣言〉在當代新儒學運動中極具有代表性，因為它代表一種來自儒家內部的努力，試圖依據傳統儒學的本質，主動去吸納西方文化中的合理因素，以促成中國之現代化。自五四新文化運動以來，中國現代化的內涵被凝縮成「民主」與「科學」兩句口號。因此，當代新儒學所面對的問題便成為：儒學的傳統價值如何在現代社會中與民主、科學相結合，消極方面至少不妨礙這兩者的發展，積極方面甚至可為此提供思想上的動力？針對這個問題，上述的〈宣

臺大出版中心

67 此文最初刊於 1988 年 9 月 7-8 日中國時報「人間副刊」，其後易題為〈新儒家在中國推展民主的理論面臨的困境〉，收入其《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版公司，1989 年），頁 337-349。

言〉提出了一套完整的答案。由於其代表性，以下筆者將扼要地敘述其基本構想，以作為進一步討論之依據。

八

〈宣言〉首先檢討過去各國人士研究中國學術文化的動機，將它們歸為三類：或基於傳教的動機，或基於好奇心，或基於現實政治的動機。它進而指出這三種動機背後有一項共同的缺點，即是：它們均不能正視中國文化的精神生命之存在，而予以應有的肯定和敬意；這種態度妨礙了這些人士對中國的歷史、文化之理解。因此，如果他們能擺脫其原有的成見，將中國的歷史、文化和學術視為中華民族的精神生命之表現，便能把握中國文化所以異於西方文化的特質。

臺大出版中心

〈宣言〉認為中國文化的特質在於其「一本性」，並且解釋道：「此一本性乃謂中國文化，在本原上，是一個體系。此一本並不否認其多根。」[68] 又說：「〔……〕我們若果首先認識此中國文化之一本性，知中國之哲學科學與宗教、政治、法律、倫理、道德，並無不同之文化來原。」[69] 至於此「一本性」之本何在？〈宣言〉以為在於中國的心性之學，而且認為：「此心性

---

68 《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991 年），卷 4，《中國文化與世界》，頁 14。
69 同上註，頁 16。

之學，乃通於人之生活之內與外及人與天之樞紐所在，亦即通貫社會之倫理禮法，內心修養，宗教精神，及形上學等而一之者。」[70] 它批評一些人士認為中國文化但重人倫關係，而缺乏宗教性的超越感情之看法。它雖然承認中國過去並不像西方那樣，有一個獨立的宗教文化傳統和宗教制度，但是否認中國民族缺乏宗教性的超越感情。因為它認為：「〔……〕中國民族之宗教性的超越感情，及宗教精神，因與其所重之倫理道德，同來原於一本之文化，而與其倫理道德之精神，遂合一而不可分。」[71] 此外，〈宣言〉更強調此心性之學的形上面向及其中所包含的一種特殊型態的形上學：

> 此心性之學中，自包含一形上學。然此形上學，乃近乎康德所謂〔道德〕的形上學，是為道德實踐之基礎，亦由道德實踐而證實的形上學。而非一般先假定一究竟實在存於客觀宇宙，而據一般的經驗理性去推證之形上學。[72]

以心性之學為中國學術思想的核心，即無異於承認中國文化係以道德意識為中心而向上、向外開展。這當然主要是就儒家為中國文化的主流而言。

以上所述，基本上合乎傳統儒家思想的特質。因為就道德

70 同上註，頁 27。
71 同上註，頁 19。
72 同上註，頁 25。「道德」二字據《民主評論》補。

臺大出版中心

與宗教的關係而言，傳統儒家係以道德意識為宗教的基礎，建立康德所謂的「道德宗教」（“moralische Religion”）或「理性宗教」（“Vernunftreligion”）。就道德與知識的關係而言，傳統儒家區分「德性之知」與「見聞之知」，但強調「德性之知」的優先性，並且據此建立其道德的形上學。就道德與政治的關係而言，傳統儒家無不堅持以「內聖」為「外王」的基礎。〈宣言〉接受這種以道德意識為核心的「一本性」原則，據以說明中國文化可以「開出」民主與科學的理由。[73] 因此，它表示：

> 我們說中國文化依其本身之要求，應當伸展出之文化理想，是要使中國人不僅由其心性之學，以自覺其自我之為一「道德實踐的主體」，同時當求在政治上，能自覺為一「政治的主體」，在自然界，知識界成為「認識的主體」及「實用技術的活動之主體」。這亦就是說中國需要真正的民主建國，亦需要科學與實用技術，中國文化中須接受西方或世界之文化。[74]

臺大出版中心

73 「開出」一詞為牟宗三先生所常用之語。林毓生先生在其〈新儒家在中國推展民主與科學的理論面臨的困境〉一文中強調：「開出」一詞與〈宣言〉中所使用的「轉出」一詞涵義不同，「其所需的內在資源與外在條件有種類的（而非程度的）不同」（《政治秩序與多元社會》，頁 339-340）。筆者認為這種咬文嚼字並無多大意義，因為牟先生在其他著作中的說法雖較〈宣言〉的說法深入，但兩者並無本質上的區別。其理由見以下的討論。就字義而言，「開出」即意謂「開展出」，其中並無「微言大義」。

74 《中國文化與世界》，頁 34。

但是面對「中國過去並未產生現代意義的科學與民主」這個事實，這些儒家學者必須有個合理的說明。這個說明得滿足兩項表面上看來似乎相矛盾的要求：它一方面必須在某個意義下指出傳統儒學之「不足」，另一方面又得根據傳統儒家思想來說明建立民主制度與發展科學的「必然性」。筆者說這兩項要求「表面上看來似乎相矛盾」，因為有人可能會質疑道：如果這些儒家學者承認傳統儒學對民主制度之建立與科學之發展有所不足，便得尋求其他思想資源（如西方思想），而無理由堅持由儒學開出民主與科學；但若他們認為傳統儒家思想本身已要求民主與科學，他們如何解釋「中國過去並未產生現代意義的科學與民主」的事實呢？〈宣言〉的立場使它必須面對這個理論上的難題，因為它明白地表示：

臺大出版中心

> 我們承認中國文化歷史中，缺乏西方之近代民主制度之建立，與西方之近代的科學，及各種實用技術，致使中國未能真正的現代化工業化。但是我們不能承認中國之文化思想，沒有民主思想之種子，其政治發展之內在要求，不傾向於民主制度之建立。亦不能承認中國文化是反科學的，自古即輕視科學實用技術的。[75]

就「中國未發展出西方近代科學」的事實而論，〈宣言〉認為其關鍵在於：中國傳統文化中欠缺一種科學精神，亦即一種

---

75 同上書，頁 35。

純認知的態度。它表示：

> 西方科學精神，實導源於希臘人之為求知而求知。此種為求知而求知之態度，乃是要先置定一客觀對象世界，而至少在暫時，收斂我們一切實用的活動，及道德實踐的活動，超越我們對於客觀事物之一切利害的判斷，與道德價值之判斷；而讓我們之認識的心靈主體，一方如其所知的觀察對象，所呈現於此主體之前之一切現象；一方順其理性之運用，以從事純理論的推演；由此以使客觀對象世界之條理，及此理性的運用中所展現之思想範疇，邏輯規律，亦呈現於此認識的心靈主體之前，而為其所清明的加以觀照涵攝者。此種科學之精神，畢竟為中國先哲之所缺。[76]

臺大出版中心

為彌補這項欠缺，〈宣言〉反對像西化論者那樣，以這種科學精神取代傳統的心性之學，亦反對像一些「中體西用」論者那樣，以加添法將這種科學精神直接納入中國文化中。它要求我們從傳統儒學的內在要求去理解發展科學的意義。因為傳統儒家在「正德」中即涵著「利用厚生」之要求，以「利用厚生」為「正德」之實現（客觀化）。但傳統儒學的形態卻無法使「正德」之要求充分實現，〈宣言〉認為其癥結在於：

---

76 同上註，頁 35-36。

〔……〕中國思想之過重道德的實踐，恆使其不能暫保留對於客觀世界之價值的判斷，於是由此判斷，即直接的過渡至內在的道德修養，與外在的實際的實用活動。此即由「正德」直接過渡到「利用厚生」。正德與利用厚生之間，少了一個理論科學知識之擴充，以為其媒介；則正德之事，亦不能通到廣大的利用厚生之事，或只退卻為個人之內在的道德修養。由此退卻，雖能使人更體悟到此內在的道德主體之尊嚴，此心此性之通天德天理——此即宋明理學之成就——然而亦同時閉塞了此道德主體之向外通的門路，而趨於此主體自身之寂寞與乾枯。[77]

依傳統的心性之學，道德主體雖是一切文化活動之最後根據，但它不能封限於自身之內，而須在生活世界中求其實現；以傳統的說法來表示，它必須「開務成物」。「利用厚生」的實用活動即是其一種實現，「外王」則是其另一方面的實現。但依〈宣言〉的觀點，此種實現應在一個辯證的歷程中曲折地達成，而不能直接達成，傳統儒學之不足在此。依此觀點，道德主體必須辯證地涵攝認知主體，如以下這段話所表示的：

〔……〕中國人如不能兼使其自身，自覺為一認識的主體，則亦不能完成其為道德的主體，與實用活動之主體。由是而中國人真要建立其自身之成為一道德的主體，即

77 同上註，頁 36。

臺大出版中心

> 必當要求建立其自身之兼為認識的主體。而此道德的主體之要求建立其自身之兼為一認識的主體時，此道德的主體，須暫忘其為道德的主體。即此道德之主體，須暫退歸於此認識之主體之後，成為認識主體的支持者。直俟此認識的主體，完成其認識之任務後，然後再施其價值判斷，從事道德之實踐，並引發其實用之活動。此時人之道德的主體，乃升進為能主宰其自身之進退，並主宰認識的主體自身之進退，因而更能完成其為自作主宰之道德的主體者。然而我們可以說，人之道德的主體，必須成為能主宰其自身之進退,與認識的主體之進退者，乃為最高的道德的主體。[78]

臺大出版中心

依此解釋，認知主體並非與道德主體並列的主體，而是道德主體在其自求實現的過程中辯證地展現者。道德主體必為最高的（或者不如說，真正的）主體，因為只有它能決定實踐活動之方向與意義，而認知活動之意義亦須由它來決定。但是當認知主體在進行認知活動時，道德主體乃暫時退隱，而不直接干預之；認知主體由此確立其獨立性。這種解釋一方面不違背傳統儒學以「內聖」為核心的義理架構，以及「德性之知優先於聞見之知」的思想，另一方面又能照顧到「中國未發展出近代科學」的事實，而對傳統儒學之不足有所反省。

---

78 同上註，頁 37。

在民主政治的問題方面,〈宣言〉認為中國歷史中的君主制度並不代表儒家理想之充分實現,並且從兩方面說明其理由。首先,它指出:傳統儒家思想中已包含若干民主思想的「種子」。這些「種子」包括:(1)儒家認為君主不當濫用權力,而望君主無為而治,為政以德;(2)儒家推尊堯舜之禪讓及湯武之革命,肯定「君位之可更迭」的原則;(3)儒家既然肯定「天下非一人之天下,而是天下人之天下」,且在道德上相信「人皆可以為堯舜」,主張「民之所好好之,民之所惡惡之」,即已包含「天下為公」、「人格平等」的思想。[79]〈宣言〉認為這些思想的「發展」必與君主制度相矛盾,其理由在於:

> 因君主之家天下,畢竟仍是天下為私。同時人民在政治上之地位,不能與君主平等,所謂「臣罪當誅,天子聖明」;則在道德人格上,亦不能與君主平等。反之,如君主與人民在道德人格上,真正平等,則人民在政治上,應亦可言「人民聖明,君罪當誅」。若欲使此事成為可能,則君主制度必然化為民主制度。故道德上之天下為公、人格平等之思想,必然當發展至民主制度之肯定。[80]

以上的說法很容易遭到誤解,讀者必須特別留意此段引文中的「發展」兩字。筆者曾在〈儒學如何開出民主與科學?〉一文

臺大出版中心

79 同上註,頁 40-41。
80 同上註,頁 41。

中針對林毓生先生的誤解指出：〈宣言〉在此並非依邏輯的關係來說明由這些思想「種子」推衍出民主制度的必然性，而是就道德主體自求實現的辯證歷程來肯定這種必然性；因此，這種必然性並非邏輯的必然性，而是實踐的必然性。[81] 這「發展」兩字即隱指這種辯證的歷程。

除了以上的理由之外，〈宣言〉還提出更深一層的理由來說明這種必然性，如以下這段話所示：

> 在過去中國之君主制度下，君主固可以德治天下，而人民亦可沐浴於其德化之下，使天下清平。然人民如只沐浴於君主德化之下，則人民仍只是被動的接受德化，人民之道德主體仍未能樹立，而只可說僅君主自樹立其道德主體。然而如僅君主自樹立其道德主體，而不能使人民樹立其道德的主體，則此君主縱為聖君，而其一人之獨聖，此即私「聖」為我有，即非真能成其為聖，亦非真能樹立其道德主體。所以人君若真能樹立其道德的主體，則彼縱能以德化萬民，亦將以此德化萬民之事本身，公諸天下，成為萬民之互相德化。同時亦必將其所居之政治上之位，先公諸天下，為人人所可居之公位。然而肯定政治上之位，皆為人人所可居之公位，同時即肯定人人有平等之政治權利，肯定人人皆平等的為一政治的

臺大出版中心

81 參閱本書，頁 1-21。

> 主體。既肯定人人平等的為一政治的主體，則依人人之公意而制定憲法，以作為共同行使政治權利之運行軌道，即使政治成為民主憲政之政治，乃自然之事。由是而我們可說，從中國歷史文化之重道德主體之樹立，即必當發展為政治上之民主制度，乃能使人真樹立其道德的主體。[82]

根據這種解釋，政治主體猶如認知主體一樣，是道德主體在其自求實現的過程中辯證地展現者。這種解釋一方面保存了傳統儒學的「一本性」及「內聖外王」的思想架構，另一方面也指出了「聖君賢相」的傳統政治格局之不足，以及開出民主政治的必要性。但它雖然保存了「內聖外王」的思想架構，卻要求在「內聖」與「外王」之間多一層轉折，以確立人民的政治主體。這樣便使傳統儒家的心性之學與現代的民主政治之間保持一種間接的關聯，而政治領域也因此得以確立其獨立性。再者，由於它指出了「聖君賢相」的傳統格局之不足及其癥結之所在，亦無異對「中國過去何以未產生民主政治」這個問題提出了一項思想史的解釋。

臺大出版中心

---

82 《中國文化與世界》，頁 41-42。

九

〈宣言〉雖然指出由儒家的內聖之學不能直接開出民主與科學，而須分別透過政治主體與認知主體之挺立間接地開出，但它對於這種辯證的歷程並未作進一步的說明，致使林毓生先生將這種「開出」誤解為一種邏輯關係。為了進一步了解這種「開出」的意義，我們必須參考牟宗三先生在《歷史哲學》與《政道與治道》二書中所提出的闡釋。如上文所述，〈宣言〉發表於 1958 年元旦。《歷史哲學》一書首先於 1955 年由高雄強生出版社出版。《政道與治道》一書雖然遲至 1961 年始出版，但其中與此處的主題有關之章節（第一至八章）均已於 1958 年以前先後在雜誌上發表過。[83] 故筆者將牟先生在《歷史哲學》與《政道與治道》二書中所提出的理論作為理解〈宣言〉中上述論點的背景，應無錯置年代之虞。

為了從思想形態上說明中國過去未發展出現代意義的民主與科學之故，並且指出中國文化未來應有的轉化，牟先生分別提出了三組對比性概念。在《歷史哲學》中，他提出「綜和的盡理之精神」與「分解的盡理之精神」這組概念。在《政道與治道》中，他則提出「理性之運用表現與架構表現」和「理性之內容的表現與外延的表現」兩組概念。這三組概念所要解答

臺大出版中心

83 參閱蔡仁厚：〈牟宗三先生學行著述紀要〉，《鵝湖月刊》，第 165 期（1989 年 3 月），頁 6-8。

的是同一個問題，其背後所依據的也是同一個思想架構。為了本文的目的，我們毋須詳細討論這三組概念中所包含的一切思想和問題。以下筆者僅簡要地說明一下這三組概念的意義，然後便直接討論其背後所依據的思想架構，以便進一步評估：〈宣言〉所提出的解決方案是否也包含一種化約主義，而應受到「泛道德主義」的指摘？

依牟先生自己的解釋，在「綜和的盡理之精神」一詞中，「綜和」是就理性生命之「上下通徹，內外通貫」而言，「盡理」則是根據荀子所謂「盡倫」、「盡制」，孟子、《中庸》所謂「盡心」、「盡性」，統攝起來說的；而「心」、「性」、「倫」、「制」均可視為理性生命之所發，故皆可曰「理」。[84] 他進一步解釋道：「其所盡之理是道德政治的，不是自然外物的，是實踐的，不是認識的或『觀解的』（Theoretical）。這完全屬于價值世界事，不屬於『實然世界』事。」[85] 換言之，此所謂「盡理」之「理」，係就實踐理性而言。至於「分解的盡理之精神」，則完全相反，其所盡之「理」主要是就理論理性（觀解理性）而言。據牟先生的解釋，「分解」一詞係依「智之觀解」來規定，涵有「抽象」、「偏至」、「使用概念，遵循概念之路以前進」三義。[86] 因此，我們可以說：所謂「分解」，主要是就概念性的抽象思考而言，

臺大出版中心

---

84 牟宗三：《歷史哲學》（臺北：臺灣學生書局，1988 年），頁 167〔9: 192〕。
85 同上註。
86 同上書，頁 170〔9: 196〕。

相對於直觀性的具體解悟。只要我們運用概念作抽象的思考，縱然以道德問題為對象，所盡之「理」也是分解的。故牟先生說：

> 至於「分解的盡理」中的「盡理」，從內容方面說，自以邏輯數學科學為主。若籠罩言之，則其所盡之理大體是超越而外在之理，或以觀解之智所撲著之「是什麼」之對象為主而特別彰著「有」之理（Being）。即論價值觀念，亦常以「有」之觀點而解之。[87]

在《政道與治道》一書的第三章中，牟先生提到：「理性之運用表現」即是「綜和的盡理之精神」下的方式，「理性之架構表現」即是「分解的盡理之精神」下的方式，「現在不過是另換一對名詞來表示。」[88] 根據牟先生自己的解釋，「理性之運用表現」中的「運用」是就理性在具體生活中據體成用或承體起用的表現而言。他說：「這種運用表現中的『理性』當然是指實踐理性，然而卻不是抽象地說，而是在生活中具體地說。所以這裡所謂理性當該就是人格中的德性，而其運用表現就是此德性之感召，或德性之智慧妙用。」[89] 至於「理性之架構表現」，牟先生藉著它與「運用表現」的對比加以說明。他寫道：

臺大出版中心

87 同上註。
88 牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1987 年），頁 46〔10: 51〕。
89 同上書，頁 46-47〔10: 52〕。

〔……〕凡是運用表現都是「攝所歸能」,「攝物歸心」。這二者皆在免去對立：它或者把對象收進自己的主體裡面來，或者把自己投到對象裡面去，成為徹上徹下的絕對。內收則全物在心，外投則全心在物。其實一也。這裡面若強分能所而說一個關係，便是「隸屬關係」(Subordination)。〔……〕而架構表現則相反。它的底子是對待關係，由對待關係而成一「對列之局」(Co-ordination)。是以架構表現便以「對列之局」來規定。而架構表現中之「理性」也頓時即失去其人格中德性即具體地說的實踐理性之意義而轉為非道德意義的「觀解理性」或「理論理性」，因而也是屬於知性層上的。[90]

臺大出版中心

至於牟先生在《政道與治道》一書中使用「理性之內容的表現與外延的表現」這組概念，主要是用於政治領域，以說明中國過去所以未出現民主政治之故。「內容的」與「外延的」二詞係由邏輯中的「內容」(“intention”)與「外延」(“extention”)二詞而來。我們在從事概念式的思考時，可透過定義來確定概念的意義。一概念的意義之確定，即表示其內容與外延得到確定。牟先生談到「理性之外延的表現」時，係根據「外延」的這項意義來說。所以他寫道：「說外延的表現，則內容即限在一定界域中能使一概念當身之自性，因客觀的內容與外延之確定

90 同上書，頁 52-53〔10: 58〕。

而被建立。雖不能盡其具體之牽連與出入，然而可以使人正視每一概念之自性。」[91] 但是他談到「理性之內容的表現」時，卻只是借用上述「內容」之義。他說：

> 在政治上表現理性，而是內容地表現之，是說對政治一概念本身既沒有客觀地表現其理性，以成就此概念之自性，復沒有在具備客觀的內容與外延之政治概念自性下以表現其理性，而單就生活實體上事理之當然，自「仁者德治」之措施與運用上，以表現其理性，故為「理性之內容的表現」。此即政治一概念之自性與界域所以不能確立與建立之故。[92]

依此，理性之外延的表現即在於概念式的思考，故足以使政治領域成為一個確定的領域，並且使政治學概念（如權利、國家、法律、權力等）各有其確定的意義。反之，理性之內容的表現並不透過概念式的思考來表現；它雖不一定抹殺政治領域之獨立意義，但亦不足以使政治領域成為一個與其他領域判然有別的確定領域。

臺大出版中心

以上的簡要說明已足以顯示：上述三組對比性概念所表達的是同一個意思，只是其所強調的面向及其使用上的分際有所不同而已。因此在以下的討論中，我們可以不考慮這些分別，

---

91 同上書，頁 144〔10: 159〕。

92 同上書，頁 143-144〔10: 158-159〕。

而將這三組概念貫通起來，僅著重其中所包含的對比性。

在上述三組概念中均包含一項基本的對比，即是實踐理性與理論理性（牟先生譯為「觀解理性」）之對比。所謂「綜和的盡理之精神」、「理性之運用表現」、「理性之內容的表現」均是就實踐理性而言，「分解的盡理之精神」「理性之架構表現」、「理性之外延的表現」則是就理論理性而言。牟先生在此對實踐理性與理論理性所作的區分大體承自康德，但有所修改。在康德哲學中，實踐理性與理論理性與其說是兩種理性，不如說是理性生命的兩個面向（或層面）。但是這兩者並非並列的，而是有主從關係的，因為實踐理性對理論理性具有優先性。所謂「實踐理性之優先性」包含以下諸義：

臺大出版中心

（1）實踐理性代表道德主體，理論理性代表認知主體，而道德主體才是真正的自我。

（2）我們透過理論理性所認識的，只是「現象」（“Erscheinung”），而非「物自身」（“Ding an sich”）或「理體」（“Noumenon”），即非實相本身；唯有透過實踐理性，我們才能把握實相本身。

（3）唯有道德價值才是絕對的價值，其他價值或是透過道德價值彰顯其意義（如宗教價值），或是從屬於道德價值（如美學價值、實用價值）；而道德價值的基礎則在道德主體。

康德的批判哲學之基本任務在於對人類的各種能力作批判的考察，以決定人類文化的各個領域（如知識、道德、宗教、藝術、法律、歷史）之原則與分際。人類的文化活動儘管表現

出形形色色的面貌，但在康德看來，不外乎是我們的主體之雙重立法——自由之立法與自然之立法——的表現。自然之立法是知性之事，而知性的運用必須關聯著經驗對象，始能成就知識；故這種知識只是關於現象的知識。理性在此並不能繞過知性而作超經驗的運用，故其作用只是虛的；換言之，理論理性並不能開顯其獨有的界域（理體界）。由此可知：理性之本質不在其理論性的（認知性的）運用中呈顯。在認知活動中，真正的立法者是知性。因此，人類的認知主體與其說是理論理性，不如說是知性。上文說理論理性代表認知主體，是就「理性」一詞的廣義而言，即將它牽連著知性而說。人類理性的本質只能在實踐的領域中（在自由之立法中）呈顯，也就是透過道德法則開顯其獨有的界域，即理體界。但這並不意謂人類知識領域之擴大，因為理體界是價值和意義的界域，而非知識的界域。這固然顯示出實踐理性（或道德主體）的優先性，但並不致否定知識領域的獨立性，因為實踐理性之立法並非為了成就知識。康德不但不否定知識的獨立意義，其批判反而可以澄清道德與知識間的分際，使二者各得其所。

牟先生也採納這個雙重立法的思想架構，並且據《大乘起信論》稱之為「一心開二門」。他將這個架構視為「一個有普遍性的共同模型，可以適用於儒、釋、道三教，甚至亦可籠罩及康德的系統」。[93] 但是他對康德的理論作了兩點修正：第一，他

93 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁293〔29:

臺大出版中心

將康德僅歸諸上帝的「智性直觀」（他譯作「智的直覺」）歸諸人類；第二，他將認知主體視為道德主體之辯證的開顯，即其「自我坎陷」（“self-negation”）之結果。這兩項論點具有邏輯的關聯。限於篇幅，筆者在此無法詳細討論牟先生作這種修正的理由。[94] 就本文的目的而言，筆者只提出幾點說明。首先，筆者要指出：就康德以後「德國理念論」（“Deutscher Idealismus”）的發展觀之，這兩項論點是康德哲學在理論上應有的發展，因為菲希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）由康德的基本觀點出發，亦得出這兩項論點。然而牟先生除了這點之外，還有其特別的考慮，此即儒、釋、道三家的詮釋問題。因為中國哲學無分儒、釋、道，均不像西方的耶教那樣，以一個具有外在超越性的上帝作為最後的存在根據，而是以具有內在超越性的實踐主體作為存在的根據。故儒、釋、道三家均須承認人類具有「無限智心」（儒家的本心、良知、道家的玄智、佛家的般若智），此即將康德在人類僅取其消極意義的「智性直觀」賦予以積極的意義。這樣一來，人類主體的雙重立法即表現為智性直觀與知性兩層，儒家所謂的「德性之知」與「見聞之知」即分屬這兩層。

臺大出版中心

301〕。

94 牟先生的說明主要見於《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1974 年），頁 184-345〔20: 237-446〕；《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1975 年），頁 1-129〔21: 1-133〕；《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985 年），頁 243-335〔22: 237-325〕。

無論根據牟先生的詮釋，還是根據菲希特的引申，「智性直觀」均非指認知活動，而是指道德主體的創造活動。這種創造活動不像認知活動那樣，必須在主體與對象之對立中呈顯。認知活動發生在知性層上，在此始有主體與對象之對立。對此，牟先生解釋道：

> 於智的直覺中，物如如地呈現即是物以「在其自己」之身分而存在，此即物之自在相。自在相是靜態地說。其自在也，是源於知體明覺之呈現之即創造之，故其自在是內生的自在，不與知體明覺為對也。故此時之物無「對象」相，即不可以「對象」（Object）說也。而是海德格所謂 Eject，亦即「內生的自在相」。康德於智的直覺處，亦方便說「對象」，實則此時之物無「對象」義也。對象只是現象，亦只於現象始可說對象。對象者置定於彼而對反於知性與感性也。[95]

臺大出版中心

此所謂「知體明覺」，是就「本心良知」而言「智性直觀」，儒家即由此言「德性之知」。由此可知：「德性之知」與一般意義的知識（包括「見聞之知」）是異質的，分屬不同的層面。[96] 因此，

95 牟宗三：《現象與物自身》，頁 99〔21: 103-104〕。

96 關於「德性之知」的涵義，請參閱杜維明：〈論儒家的「體知」——德性之知的涵義〉，刊於劉述先編：《儒家倫理研討會論文集》（新加坡：東亞哲學研究所，1985 年），頁 98-111；亦收入郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集》（武漢：武漢出版社，2002 年），第 5 卷，頁 342-353。

如果我們要在道德主體的優先性之前提下，將道德主體與認知主體統一起來，就不能以直接的方式統一，而只能間接地（辯證地）統一，亦即將認知主體視為道德主體的「自我坎陷」之結果。

然而，道德主體何以必須透過自我坎陷而開顯出認知主體呢？對此，牟先生提出了一項菲希特式的解釋，而從兩方面來說明：

> （1）外部地說，人既是人而聖，聖而人（人而佛，佛而人，亦然），則科學知識原則上是必要的，而且亦是可能的，否則人義有缺。（2）內部地說，要成就那外部地說的必然，知體明覺不能永停在明覺之感應中，它必須自覺地自我否定（亦曰自我坎陷），轉而為「知性」；此知性與物為對，始能使物成為「對象」，從而究知其區折之相。它必須經由這一步自我坎陷，它始能充分實現其自己，此即所謂辯證的開顯。它經由自我坎陷轉為知性，它始能解決那屬於人的一切特殊問題，而其道德的心願亦始能暢達無阻。否則，險阻不能克服，其道德心願即枯萎而退縮。[97]

這段話直接說明了由儒家的「本心良知」如何開出現代科學，也說明了這種「開出」的必然性是什麼意義的必然性。而在另

97　牟宗三：《現象與物自身》，頁 122〔21: 126〕。

臺大出版中心

一方面，它也對中國過去之所以未發展出邏輯、數學、科學，提出了一項言之成理的解釋。有人可能認為中國過去在數學與科學方面亦有不少發明與成就，甚至引英人李約瑟的巨著《中國之科學與文明》為證。但這無法反駁牟先生的論斷，因為這些發明與成就並非以學問的形態出現，借用康德的話來說，它們並未步上「穩當的學問之途」。故牟先生一再強調：中國過去只有「道統」，而無「學統」。

至於由道德主體之自我坎陷如何開出民主政治，這需要進一步的說明。牟先生在《歷史哲學》和《政道與治道》二書中對此有極詳細的說明。為了避免長篇累牘的討論，筆者僅引述《歷史哲學》中的一段說明。牟先生在此指出：民主政治背後的基本精神是「分解的盡理之精神」。接著，他說明其故：

臺大出版中心

> 分解的盡理必是一、外向的，與物為對；二、使用概念，抽象地概念地思考對象。這兩個特徵，在民主政治方面，第一特徵就是階級或集團對立。第二特徵就是集團地對外爭取，訂定制度與法律。所謂盡理，在對立爭取中，互相認為公平合于正義的權利義務即是理，訂定一個政治法律形態的客觀制度以建立人群的倫常以外的客觀關係，亦是理。[98]

上述的第一項特徵所以形成人民的政治人格，使人民從接受德

98 牟宗三：《歷史哲學》，頁 173-174〔9: 199〕。

化的消極地位客觀化，而成為政治主體。第二項特徵所以建立現代國家中的客觀的法律、政治制度。有了這兩項特徵，「政治」的概念才有其確定的意義，或者說，政治領域才能真正客觀化。由於這兩項特徵均須透過集團的力量以形成，因此牟先生特別注意到西方的階級對立對其民主政治的促成作用。但他並非認為階級是民主政治的本質，而是認為西方的階級對立是促成民主政治的一個現實的歷史因緣，民主政治的本質條件仍在「分解的盡理之精神」。[99] 但這和知性主體之開顯有何關係呢？他在《政道與治道》中論及安排政權之道時，極清楚地說明了其中的原委：

> 這根本要吾人的心靈逆回來對於權源加以限制和安排，對於打天下以取政權之「非理性的」使之成為理性的。把寄託在個人身上的政權拖下來使之成為全民族所共有即總持地有（而非個別地有）而以一制度固定之。此即將政權由寄託在具體的個人上轉而為寄託在抽象的制度上。這一步構造的底子是靠著人民有其政治上獨立的個性，而此獨立的個性之出現是靠著人民有其政治上的自覺，自覺其為一政治的存在。如此人民對於皇帝成一有獨立個性之對立體即敵體。只有在此敵體關係上才能把政權從個人身上拖下來，使之寄託在抽象的制度上，而

99 參閱《歷史哲學》，頁 181-185〔9: 208-212〕；《政道與治道》，頁 145-157〔10: 160-172〕。

臺大出版中心

> 為大家所總持地共有之。人民一有其政治上的獨立個性，則對待關係與對立之局成。此即政道之所由來。政道出現，則民主政體出現。政道是民主政體所以出現之本質的關鍵。故政道與民主政體之成立皆是理性之架構表現。[100]

這裡從理性之架構表現來說明民主政治的本質，使我們較容易明白道德主體如何藉自我坎陷開出民主政治。因為理性之架構表現需要形成一個主客對列的格局，這就需要道德主體自覺地轉成認知主體，亦即由智性直觀的形態轉為知性的形態。未經這一層轉折，即無法使政權的安排合理化，也就無法建立政道。故牟先生以一句話總結中國過去的政治形態，即是：有治道而無政道。

臺大出版中心

十

以上筆者藉牟先生的「道德主體之自我坎陷」說，扼要地闡述了當代新儒學對「儒學如何開出民主與科學」這個問題的看法。在本文的有限篇幅內，筆者無法對這套看法作一全面性的評估，而將評估局限於筆者在上文所提出的問題：〈宣言〉對這個問題的看法是否也包含一種化約主義，而應受到「泛道德主義」的指摘？

---

100 牟宗三：《政道與治道》，頁 53〔10: 58-59〕。

要回答這個問題之前，我們得先確定：我們到底根據什麼標準斷定某項理論是一種化約主義？一般人（包括傅偉勳先生）將「化約主義」一詞加諸某項理論時，至少意謂：這項理論未能明白畫分若干各自獨立、各有其法則的領域或層面間的分際，以致不當地以專屬於某一領域或層面的法則去統攝其他領域或層面。當傅先生批評牟先生的「道德主體之自我坎陷」說「有泛道德主義偏向之嫌」時，[101] 他顯然認為：牟先生混淆了道德領域與其他領域（如政治、知識等）的分際，且不當地以道德原則干涉其他領域中的活動。

針對傅先生的論斷，筆者在此要提出三點質疑：（1）人類文化的各個領域是否不存在一個確定的上下統屬的層級關係，以致我們一承認這種層級關係，就必然會陷於化約主義？（2）這些領域是否不需要一項共同的統一原則，以致我們一提出這種要求，也必然會陷於化約主義？（3）承認上述的層級關係，並要求一項統一原則，是否必然與現代社會的多元性和開放性相牴牾？傅先生對第一個問題的答案見於其〈中國哲學往何處去？——宏觀的哲學反思與建議〉一文中。他在該文中提出上文所述由下而上的「生命十大層面及其價值取向」的模型，並且強調：「各大層面之間存在著大小遠近的種種關聯性，我們處理某一層面的生命問題時，不應隨意割斷此層與其他有關的各層之

101 見其〈儒家思想的時代課題及其解決線索〉，收入杜念中、楊君實編：《儒家倫理與經濟發展》，頁 12。

臺大出版中心

間的相關聯性，而把此層的問題當做孤立問題去看待處理。」[102] 又表示：「生命各層的相互關聯並不意味著各層一律平等，無有主從關係。」[103] 但是他並不把這種主從關係看成固定不變的，而是因文化而異的，甚至在同一文化中亦可因時而異。所以他說：

> 事實上，各大文化傳統的殊異與特色不得不涉及生命各層主從關係的分別呈現。〔……〕生命各層的主從關係如不適宜或一旦失調，則不得不重新調整主從關係，原有的文化傳統也隨著必經一番轉化（transformation）、重建（reconstruction）或革新（renovation）。[104]

至此我們方明白：傅先生所持的的立場其實是一種價值相對主義。然則，我們不能不質問：他在其「生命十大層面及其價值取向」的模型中所定的上下層級究竟有何根據？又有何意義呢？為了避免化約主義而陷於相對主義，可算是真正解決了傳統儒學所面對的問題嗎？無論是傳統儒家還是當代新儒家，都不會贊同價值相對主義，因為他們至少肯定：在整個價值階序中，道德價值居於最高的層級。

臺大出版中心

對於第二及第三個問題，傅先生的觀點極為明確。他在同

---

102 傅偉勳：《「文化中國」與中國文化》，頁 95-96。
103 同上書，頁 96。
104 同上註。

一文中表示：

> 〔……〕在多元開放的（後）現代社會裡，生命上下各層可有依據共識共認設定而成的各別主導原理，生命各層的主導原理不大可能成為足以貫通其他九層的根本原理（有如「良知」般的萬靈丹）。同時，在不同的時代或社會，應許新的主導原理取代舊的主導原理，這就造成新的文化型式或傳統。[105]

這段話進一步透露其價值相對主義的立場，因為他不但不承認所有價值領域有一個共同的統一原則，甚至在每個價值領域中，其主導原理也會因時因地而異。這個立場也是傳統儒家和當代新儒家所不能接受的，因為他們均主張以道德價值來統攝其他價值。傅先生顯然也認為：在多元開放的現代社會裡，我們不可能堅持一個確定的上下統屬的價值階序，更不可能要求以一項共同的統一原則來統攝其他價值。總之，他對上述三個問題的看法均與當代新儒家不同；正因此故，當代新儒家的立場在他看來仍是一種化約主義。

然而，筆者認為：傅先生對這三個問題所持的觀點均不能成立。筆者先就第一個問題說明何謂「價值階序」。「價值階序」（"Wertrangordnung"）一詞借自德國哲學家謝勒（Max Scheler, 1874-1928）。對此，謝勒解釋說：「諸價值在其相互關係中具

臺大出版中心

---

105 同上書，頁 111。

有一種階序，由於這種階序，一項價值比別的價值更高或者更低。」[106] 他也對諸價值的階序作了明確的畫分，並且對其畫分的原則作了說明。但筆者在此將引述美國哲學家波藍尼（Michael Polanyi, 1891-1976）對「層系」（“hierarchy”）所作的說明，因為筆者相信這更有助澄清我們的問題。波藍尼在其《隱默的面向》（*The Tacit Dimension*）一書中提出這種說明，以駁斥一種盛行於生物學界中的化約主義觀點，即是依機械論的觀點以物理學和化學的定律來解釋生命現象。他將宇宙視為一個由諸多上下統屬的連續階層所構成的層系，而每個階層各有其本身的法則。較高階層的組織原則可以控制較低階層的「界限條件」（“boundary conditions”），他將這種控制稱為「邊際控制的原則」（“the principle of marginal control”）。[107] 他舉說話為例：說話的活動涉及五個自下而上的層級，即聲音、文字、語句、風格和文學作品。這五個層級各自受制於其自身的法則，而這些法則分別構成語音學、辭典編纂法、文法、風格論和文學批評。每個層級的原則都在上一層級的控制下運作；反之，較高層級之運作無法以在較低層級中支配其個別部分的法則來說明。因此，我們無法由語音學得出一套字彙，也無法由字彙得出一套文法。再者，我們能正確使用文法，並不等於有好風格；而好

臺大出版中心

106 Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern: Francke, 1966), S. 104.

107 Michael Polanyi: *The Tacit Dimension* (Garden City/N. Y.: Doubleday, 1966), p. 40.

風格也不能構成一篇散文的內容。[108]

波藍尼對「層系」所作的說明使我們可以承認一個上下統屬的層系，卻又容許每個層級各自擁有其法則及獨立性（不可化約性）。但更重要的是：我們不必以承認價值相對主義為代價。在《意義》（*Meaning*）一書中，他談到社會精英在一個自由社會中的功能時，同時說明了道德與政治的關係，其說明對於我們的問題有直接的啟發，故筆者特地引述於此。他認為道德義務的層面高於權力與利益的層面，其理由有三點：（1）後一層面的原則不及前一層面的原則豐富，正如算術不及微積分豐富。（2）當我們在道德的層面上運作時，我們固然繼續了解權力與利益的層面之性質和存在，而毋須忽略它，但我們會看出道德的層面比權力與利益的層面更值得尊重；反之，當我們想像一種完全在權力與利益的層面上進行的運作時，我們必須完全摒除道德意義之考慮。（3）道德的層面唯有以權力與利益的層面為基礎，才能存在。[109]

臺大出版中心

波藍尼的哲學背景與儒家的哲學背景不盡相同；故筆者引述他對「層系」的說明，並非要藉此支持儒家的哲學立場，而只是要顯示：傳統儒家及當代新儒家主張以道德價值統攝其他價值領域，並不必然淪為化約主義。儒家可以完全同意波藍尼

108 波藍尼的例子見同上書，頁 35-36；參閱 Michael Polanyi/Harry Prosch: *Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), pp. 50 f.

109 波藍尼的說明見 Michael Polanyi/Harry Prosch: *Meaning*, pp. 208f.

對道德與政治的關係所作的說明。先秦儒家堅持義利之辨，即無異於承認道德價值有超乎其他非道德層面（包括政治層面）的絕對性。再者，傳統儒家堅持道德原則必須從更高的層面上統攝政治活動，亦不待言。最後，傳統儒家也要求由內聖開出外王，這無非是承認道德的理想與價值必須在較低的政治層面上取得立足點。至於道德與知識、經濟的關係，傳統儒家的觀點亦可如此去理解。

筆者藉波藍尼對「層系」的說明解答了上述三個問題中的第一個問題；其實第二個問題的答案也已隱含於其中。就這個問題而言，如果我們承認一個上下統屬的價值階序，所有的價值層級便有一個共同的依歸，此即最高層級的原則。在此意義之下，我們可以說：這些價值領域有一項共同的統一原則，卻仍然各自保有其獨立性。我們可借用康德的兩個術語來說明這種既統一又獨立的關係。康德在《判斷力批判》中為了說明目的論原則在自然研究中的恰當分位，將一門學問所依據的原則區分為「內屬原則」（“einheimisches Prinzip”/“principium domesticum”）和「外來原則」（“auswärtiges Prinzip”/“principium peregrinum”）。一門學問的「內屬原則」即是內在於這門學問中的原則，而其「外來原則」則是以位於這門學問之外的概念為依據的原則。[110] 康德解釋道：「包含外來原則的學問以輔助定理作

臺大出版中心

110 Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 5, §68, S. 381.

為其學說底根據，也就是說，它們從另一門學問借取某個概念，並且連帶地借取安排其學說的根據。」[111] 依其看法，形上學與自然科學固然各自獨立，各有其原則，但是在自然領域中的有機體卻需要以屬於形上學的目的論原則作為其說明根據。在此情況之下，目的論原則係以外來原則的身分主導自然科學的研究，故不會造成形上學與自然科學這兩個領域及其原則之混淆。唯當我們將目的論原則當作自然科學的內屬原則時，它才會不當地干涉自然科學的研究。[112]「內屬原則」與「外來原則」之區分足以說明：儒家可根據心性之學堅持文化之「一本性」，而無礙於各個價值領域之獨立性。只要儒家不將道德原則當作其他價值領域的內屬原則而統攝之，便無化約主義之嫌疑。

至於第三個問題的答案，端視我們如何理解「多元社會」而定。幾年前，林毓生先生曾為「臺灣是不是一個多元社會」這個問題同楊國樞先生打一場小筆戰。他根據波藍尼和海耶克（Friedrich August von Hayek, 1899-1992）的觀點寫了〈臺灣究竟是不是一個多元社會？〉和〈什麼是多元社會？〉兩篇短文，對「多元社會」（“pluralistic society”）一詞作了極扼要的闡釋。[113] 在海耶克的用法中，「多元社會」與「大社會」（“great society”）、「開放社會」（“open society”）、「自發秩序」（“spontaneous or-

臺大出版中心

111 同上註。
112 康德的上述看法，參閱同上註，§68, S. 381-384.
113 這兩篇短文均收入其《政治秩序與多元社會》一書。

der”）諸詞幾乎是同義詞。海耶克且曾引用波藍尼的「多元中心的秩序」（“polycentric order”）一詞來闡釋他所謂的「自發秩序」。[114] 波藍尼也以「自發秩序」和「多元中心的秩序」二詞來闡釋「自由社會」的概念。[115] 因此，這些用語基本上可相互替換。筆者在此無意就波藍尼和海耶克的觀點詳細討論其間的關係，而僅引用波藍尼對「自由社會」所作的一段說明，來回答上述第三個問題：

〔……〕一個自由的社會不全是一個「開放的」社會，即一個無事不可為的社會。它是一個這樣的社會：當人在其中從事於各種活動，而這些活動的目的被認為值得尊重時，就獲得追求這些目的的自由。因此，一個自由的社會是一個其公民大體上均投身於——致力於——各種理想目的（諸如真理）的社會，因而也是一個能夠尊重其公民在追求這類目的時的自由活動之社會。它之所以是一個自由的社會，並非由於它對這類的問題持開放態度，亦即對真與假、正義與不義、誠實與欺詐保持中立。[116]

臺大出版中心

波藍尼極力反對一種基於懷疑論和虛無主義而揚棄一切傳統架

114 F. A. von Hayek: *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960), p. 160.

115 M. Polanyi/H. Prosch: *Meaning*, p. 204; M. Polanyi: *The Logic of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), pp. 170f.

116 M. Polanyi/H. Prosch: *Meaning*, pp. 196f.

構的自由主義，亦即反對「完全開放的社會」的概念。他說：「一個**完全**開放的社會便是一個完全空虛的社會——這樣的社會決無法實際存在，因為它決不會有任何存在的理由。」[117] 一個依價值相對主義所構想的「開放社會」（如傅先生所構想的）縱然不就是這樣的社會，但也相去不遠了。但更重要的是：按照波藍尼對「層系」所作的上述說明，以及他對道德與政治之關係的看法，他容許在一個自由社會中有一個上下統屬的價值階序，而所有的價值層級隸屬於一項共同的統攝原則。依筆者之見，我們在一個自由社會中要求「價值多元化」，至多表示：我們必須尊重各個價值階層的原則及其獨立性，不相互化約。由上文可知：這樣的「多元化」並不蘊涵價值相對主義。因此，傅、韋二人指摘當代新儒家有化約主義的傾向，不適於現代的多元社會，其理由顯然不充分。

臺大出版中心

十一

最後，我們還得回答一個問題：如果傳統儒學如上文所說，並不包含一種化約主義，那麼當代新儒學在何處修正了傳統儒學呢？從牟先生的上述理論中，我們不難得到其答案。因為依牟先生的解釋，儒家過去之所以未開出民主與科學，主要是未

---

117 同上書，頁 184。

能由「理性之運用表現」轉成「理性之架構表現」，亦即未能經由「道德主體之自我坎陷」由智性直觀的形態轉成知性的形態。因此，儘管傳統儒家承認道德與知識、政治分屬不同的層面，各有其原則，不可相互化約，但因少了這一層曲折，他們無法對知識與政治的領域形成一個確定的概念，而造成牟先生所謂「有治道而無政道」、「有道統而無學統」的局面。從筆者在上文第四節中的討論可知：傳統儒家雖未能建立學統，但基本上並不抹殺知識。此所以筆者反對輕易將「泛道德主義」之名加諸傳統儒家。但筆者亦無意掩飾傳統儒家在這方面的不足。對此，牟先生有一段持平之論：「儒家繼承二帝三王歷史文化之傳統而立言，其用心別有所在。他們對於知性領域內的事，順俗而承認之，不抹殺，亦不顛倒，但亦不曾注意其詳細的經歷以及其確定的成果。」[118] 同樣的，儒家過去在君主制度的格局下所形成的「聖君賢相」的德治思想亦不能被視為儒家理想之真實表現，因為「家天下」的君主制度並不合儒家的政治理想。此所以牟先生認為：「吾人總不能說君主專制形態與家天下為合理，吾人亦總不能不承認，在君主專制形態下，儒者理想是受委曲的，是不得已而求其次的，是就家天下之曲而求伸的。」[119]

牟先生並未用他的理論來解釋中國在經濟上何以未能像西

118 牟宗三：《歷史哲學》，頁 177〔9: 203〕。

119 牟宗三：〈略論道統、學統、政統〉，見其《生命的學問》（臺北：三民書局，1970 年），頁 66。由於三民書局不願授權，此書未收入《牟宗三先生全集》。

臺大出版中心

方國家那樣自行步上現代化之途。筆者最近讀了黃仁宇先生關於資本主義及中國社會的兩部著作，[120] 發現其觀點可以補充牟先生的理論在這方面的不足。黃先生詳細分析西方資本主義的發展史，再對比於傳統中國社會的發展，而將資本主義的特性歸納如下：

> 〔……〕和歐洲中世紀的社會比較，以至於與中國傳統的官僚主義社會比較，資本主義社會是一種現代化的社會，它能夠將整個社會以數目字管理。因之社會裡的成員，變成了很多能相互更換（interchangeable）的零件；更因之社會上的分工合作可以繁複。法律既以私人財產權之不可侵犯作宗旨，也能同樣以數目字上加減乘除的方式，將權利與義務，分割歸併，來支持這樣的分工合作。這在推進科技的發展中，產生了一個無可比擬的優勢條件。[121]

臺大出版中心

他根據這項觀點來解釋中國在經濟上的落後，認為其主因在於欠缺一個經濟上的中層機構，以致無法「在數目字上管理」。黃先生憑藉大量史料得出的結論幾乎等於將牟先生對理性之「運用表現」與「架構表現」所作的區分加以延伸，以說明中國何

---

120 黃先生在這方面的論著包括：
（1）《放寬歷史的視界》。臺北：允晨文化公司，1988 年。
（2）《資本主義與廿一世紀》。臺北：聯經出版事業公司，1991 年。

121 黃仁宇：〈我對「資本主義」的認識〉，見其《放寬歷史的視界》，頁 135-136。

以未能順利建立現代化的經濟社會。因為我們只消對上文第九節中的說明稍加回顧，便可輕易看出：黃先生歸諸資本主義的特性全屬牟先生所謂的「理性之架構表現」。

〈宣言〉所主張的「儒學開出民主與科學」說常被批評為空泛、不夠具體。譬如，余英時先生在一場討論「當代新儒家與中國現代化」的座談會中便認為當代新儒家並未對兩個具體問題提出說明:(1)我們如何解釋中國文化中沒有民主與科學、沒有理性之架構表現的現象？(2)我們如何具體去實踐一套民主與科學的制度，如何建立民主與科學的合理程序？[122] 提出這一類質疑的人多半不了解何謂「哲學的解釋」，而把「哲學的解釋」與歷史學的、政治學的、乃至社會學的解釋混為一談。當代新儒家的「儒學開出民主與科學」說所試圖解答的，基本上是個哲學問題。它除了闡釋傳統儒學的特性之外，亦指出其局限與不足。更重要的是，正當我們在傳統與現代、中國與西方的雙重糾葛中面臨方向的抉擇之際，它從哲學的層面指出：今日的中國人毋須放棄傳統儒學的本質，可以透過一種思想上的轉化，使儒學傳統與現代化之要求相接頭，而避免文化斷裂之危機。當作一種哲學理論來看，如果它仍不能免於空泛之譏，恐怕一切哲學的解釋和理論都必須被視為空泛的。尤其我們目

臺大出版中心

122 見《中國論壇》，第165期（1982年10月10日），頁8。類似的批評亦出現於陳忠信先生的〈新儒家「民主開出論」的檢討〉一文；該文刊於《臺灣社會研究》，第1卷第4期（1988年冬季號），頁101-138。

睹中共在過去為追求現代化而盲目反對儒家傳統，使中國人民在十年文革中付出慘重的無謂代價，甚至在鄧小平復出推行開放政策後，猶不能免於文化失調與政策失控之餘，還能將上述的理論視為空泛，而否定其現實意義嗎？

臺大出版中心

歷史與目的——評陳忠信先生的〈新儒家「民主開出論」的檢討〉一文

《臺灣社會研究》季刊第 1 卷第 4 期（1988 年冬季號）的「文化與思想專題」中刊出楊儒賓及陳忠信兩位先生的大作，分別檢討牟宗三先生的社會哲學及其「儒學開出民主論」。楊先生的大作題為〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉，陳先生的大作題為〈新儒家「民主開出論」的檢討——認識論層次的批判〉（以下簡稱〈檢討〉）。促使陳先生撰寫此文的直接機緣之一是筆者於 1988 年年底出席由香港法住文化學院主辦的「唐君毅思想國際會議」時所宣讀的一篇論文，題為：〈儒學如何開出民主與科學？——與林毓生先生商榷〉。[1] 筆者此文係針對林毓生先生於 1988 年在新加坡「儒學發展的問題及前景」研討會中所宣讀的〈新儒家在中國推展民主與科學的理論面臨的困境〉一文，[2] 為當代新儒家主張由儒學開出民主與科學的理論辯護。陳先生在其文中對當代

臺大出版中心

1 此文後刊於 1989 年 2 月 1 日出版的臺灣《當代》雜誌第 34 期，並收入本書，頁 1-21。

2 此文最初刊於 1988 年 9 月 7／8 日《中國時報・人間副刊》，其後易題為〈新儒家在中國推展民主的理論面臨的困境〉，收入其論文集《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版公司，1989 年），頁 337-349。

新儒家（尤其是牟先生）的「儒學開出民主論」提出進一步的批評，無異是間接為林先生辯護。故陳先生在其文發表之後，即力邀筆者對其文提出回應。但筆者因忙於教學工作，始終未能報其雅意，反倒由於特殊的機緣，對楊先生的大作先提出了回應。此即拙作〈當前儒家之實踐問題〉，刊於《臺灣社會研究》第 2 卷第 2 期（1989 年夏季號）。[3]

筆者之所以遲遲未對陳先生的大作提出回應，還有另一項原因。陳先生發表其文後一年左右，《中國論壇》第 340 期（1989 年 11 月 25 日出刊）刊出了路況（萬胥亭）先生的大作〈實踐意識的論述策略——評陳忠信「新儒家『民主開出論』的檢討」〉，文中對陳先生的論點提出了反批評。既有人對此作了回應，筆者當時便覺得不必再多此一舉。但是路況先生此文大異於一般的評論，其重點不在於直接檢討對方的實質論點，而是迂迴地檢討其論述策略。這種評論方式加上作者率直的質疑口氣，其可能引起的情緒上的不快不難預見。果然，這篇評論引起了陳先生極強烈的反應。陳先生以「杭之」的筆名在《中國論壇》第 355 期（1990 年 7 月 10 日出刊）發表了一篇措辭強烈的文章〈虛無主義的廉價批評策略——奉答路況君〉，作為回應。

筆者無意涉入陳、路兩位關於論述策略的爭論，但令筆者深感惋惜的是：雙方在這方面的爭論掩蓋了他們在實質論點方面的爭論。而依筆者的淺見，路況先生在實質論點方面也提出

3 亦收入本書，頁 23-51。

臺大出版中心

了一些頗有意義的質疑，陳先生本可利用這個機會澄清自己的論點。故筆者在下文將就實質論點方面檢討陳先生對牟先生「儒學開出民主論」的批評，以就教於陳先生。

〈檢討〉一文旨在藉法國馬克思主義哲學家阿圖色（Louis Althusser, 1918-1990）對黑格爾歷史哲學的批評，間接批評牟先生的「儒學開出民主論」。這項批評策略係建立在一個前提上，此即陳先生自己所說的：「牟氏之論證（或疏導），基本上是建立在黑格爾式之『精神的內在有機發展』這一唯心論觀點之上。」[4] 如果這項前提不成立，陳先生的批評便會落空。因此，路況先生花了不少篇幅，試圖證明：牟先生的觀點並非黑格爾式的，而是康德式的。筆者認為：路況先生的這項質疑是有意義的，也是陳先生必須正視的。

但要更準確地了解陳先生所指出的上述前提，我們還得對這句話加上若干限定。陳先生的意思並不是說：牟先生的論證只是沿襲黑格爾的觀點。事實上，他也注意到牟先生與黑格爾在實質論點方面有許多差異。[5] 他甚至指出：「在此，牟宗三並不是要講述或批評黑格爾歷史哲學，而是本黑格爾之進路而立自己之言——甚至是脫離了黑格爾之體系脈絡而只襲用其抽象之框架來立自己之言。」[6] 然而，他在什麼意義下將牟先生的

臺大出版中心

---

4 陳忠信：〈新儒家「民主開出論」的檢討〉，《臺灣社會研究》，第 1 卷第 4 期（1988 年冬季號），頁 118。

5 參閱同上註，頁 118，註 29。

6 同上註，頁 119。

論證視為黑格爾式的呢？他自己解釋道：「此地說牟氏之論證基本上是建立在黑格爾式之『精神的內在有機發展』這一唯心論觀點之上，是著重在其思想模式（mode of thinking）是黑格爾式的，而不是說其歷史哲學體系的內容全然是黑格爾的。」[7] 細讀〈檢討〉一文，我們不難看出：他所謂黑格爾式的「思想模式」，顯然是指黑格爾的辯證法，特別是就黑格爾在其歷史哲學中將人類史視為一個有機整體的發展，以辯證法來說明其總體性而言。

陳先生借用阿圖色的術語，將黑格爾藉辯證法所建立的歷史總體性稱為「表現性的總體性」（“expressive totality”），以對比於所謂「結構的總體性」（“structural totality”）。所謂「表現性的總體性」即是經由「表現性的因果性」（“expressive causality”）所建立起來的整體。陳先生自己解釋說：

> 這種表現性因果性預設有一整體之內在本質（the inner essence of the whole）這樣的東西存在，它表現為歷史構造或社會構造之各種不同層次的外在現象（如法律、政治、經濟、文學、宗教、意識形態……等等），這些不同層次的外在現象沒有一個是由另一個引發的，它們自身之間並沒有聯結，而是透過其背後之內在本質把它們連結在一起，成為一個整體。因而，歷史構造或社會構造

臺大出版中心

7 同上註，頁 118。

之各種不同層次的外在現象可以看成是它們所表現之內在本質這個總因的不同表現結果。[8]

陳先生接著指出：在阿圖色看來，這種「總體性」概念雖然也考慮到整體與部分的關係，但因其部分只是作為整體的單純內在本質之外在表現，故它無法曲盡歷史的動態性和社會的複雜性。因此，「從這種表現性的總體性觀念，無法產生一個可以適當地認識社會構造或歷史構造——也即，可以適當地認識真實社會中存在著的各種不同之分離的部份，可以適當地認識到全部社會體系之不同層次間的矛盾與緊張——之社會模式。」[9]

在轉述了阿圖色對黑格爾的「總體性」概念的批評之後，陳先生進而將阿圖色對黑格爾的批評延伸到牟先生的「儒學開出民主論」。如筆者在上文所說，這種延伸係建立在「牟先生的論證基本上是黑格爾式」這項前提上。在此，陳先生指出：「牟宗三的歷史總體性一如黑格爾的歷史總體性，是一種唯心主義本質論之表現性總體性，只是其內在本質由黑格爾哲學中的『絕對精神』換成儒家心性之學中被視為本源的『仁且智的精神實體』。」[10] 在陳先生看來，牟先生以「良知之自我坎陷」的辯證歷程來說明由儒家的心性之學開出民主政治的必然性，正如黑格爾一樣，無法適當地說明社會構造或歷史構造之複雜性。他

臺大出版中心

8 同上註，頁 122。
9 同上註。
10 同上註，頁 127。

認為牟先生在「良知之自我坎陷」說中所展現的矛盾關係仍是一種簡單的、一元的矛盾關係，故他說：「這樣一種簡單的矛盾關係基本上是與他所要辯證地開顯的歷史構造或社會構造中的具體外在現象無關，而只與矛盾所作用之內在本質的良知（道德主體）本身有關。」[11] 因此，他認為這套理論「不是建立在堅實之基礎上，而是建立在一種形上學的態度之上」。[12]

此處所謂「形上學的態度」，是指這種黑格爾式的「總體性」概念中所涵的目的論觀點。陳先生引用以撒・柏林（Isaiah Berlin, 1909-1997）的話指出：「目的論是一種既不能以任何種類之經驗確證，也不能以任何種類之經驗駁倒的信仰形式。」[13] 不但如此，他也接受柏林在〈歷史的必然性〉（"Historical Inevitability"）一文中所持的觀點，認為目的論的歷史觀乃是一種「決定論」（"determinism"）。[14] 因此，他將牟先生的歷史觀視為一種「決定論，甚或命定論（fatalism）的歷史觀」。[15] 至此，他認為牟先生面臨了一個難以解決的問題，即是：此種歷史觀如何與其對「道德自律」（"moral autonomy"，或譯為「道德自主性」）的肯定相容？陳先生質問道：

臺大出版中心

11 同上註，頁 129。

12 同上註。

13 同上註，頁 130；柏林的話見其 *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), p. 55.

14 參閱 *Four Essays on Liberty*, pp. 51-55 & 57.

15 陳忠信：〈新儒家「民主開出論」的檢討〉，前引書，頁 132。

〔……〕在這種精神表現之辯證發展的歷史總體性或社會總體性觀點之下，人的自主性（autonomy）在歷史的過程中究竟還有沒有意義？——儘管在牟宗三視為本原形態之仁且智的精神實體這一觀念中，有著豐富之道德自主性的意涵。此外，人自主性地去自由選擇人自己之目的，並以具體的實踐努力來追求這目的之人的實踐可能性和活動，是否還可能？是否還需要？因為，作為精神表現企求完成的歷史過程既然有其目標，有其必然的法則，精神之表現也有其內在有機發展的辯證必然性，那麼，堅持在向人開放著的種種可能性與不確定中，因著人之自主的實踐努力，而為面對著歷史之偶然性這一惡靈的生命注入意識之人的自主性如何有可能？如何有意義？而人之實踐的努力又有何需要呢？豈不是實踐與否都無法改變這「必然表現」之歷史過程的必然性嗎？[16]

至此，筆者相信已盡可能忠實地概述了陳先生藉以批評「儒學開出民主論」的基本論點。筆者無意進一步探討阿圖色對黑格爾的批評是否中肯。這個問題牽連過廣，勢必需要另行處理。筆者將回頭檢討陳先生在其批評中所依據的前提，以確定：他的批評究竟真的擊中要害，抑或只是由誤解所形成的無的放矢？以上的概述即可幫助我們去作判斷。路況先生認為：牟先生的

16 同上註，頁 134-135。

臺大出版中心

觀點並非黑格爾式的，而是康德式的。這個論斷是否恰當呢？由以上的概述可知：這個問題不會有一個「是」或「否」的簡單答案。牟先生受到黑格爾的影響（特別是在其《歷史哲學》及《政道與治道》二書中），是無法否認的事實。而他在康德哲學方面下過紮實的功夫，並且運用康德的哲學概念來詮釋中國哲學，也是許多人都知道的事實。因此，我們的問題不當是：牟先生的論點是否受到康德或黑格爾的影響？而當是：在什麼意義下，其論點受到這兩位哲學家的影響？何種影響對此處所討論的主題具有決定性的意義？

如上文所述，陳先生之所以會認為牟先生在其「儒學開出民主論」中所採取的論證方式是「黑格爾式的」，顯然是由於牟先生採取了黑格爾的辯證法。然而對牟先生而言，辯證法雖然到黑格爾才發展成一種完備的哲學方法，但卻不是黑格爾的專利。它是一種「共法」，不屬於某一特定的哲學系統，因此也無法決定任何哲學系統的特性。他在〈黑格爾與王船山〉一文中便指出：「〔……〕辯證的綜合必有分解作底子。分解，或為經驗的分解，或為邏輯的分解，或如康德之超越的分解。」[17] 換言之，決定一個哲學系統之特性的是這個分解之底子。他在〈論黑格爾的辯證法〉一文中更明白地表示：「『辯證的綜合系統』（在

臺大出版中心

---

17 見牟宗三：《生命的學問》（臺北：三民書局，1970 年），頁 172-173。由於三民書局不願授權，此書未收入《牟宗三先生全集》。

有機發展中建立者），必以『超越的系統』為根據。」[18] 這個「超越的系統」即是指康德的哲學系統。因此，縱使牟先生在論證時使用辯證法，我們仍有理由認定其論證方式是「康德式的」。

然則，筆者在什麼意義下認定：牟先生的論證方式是「康德式的」呢？簡單地說，是就康德基於「現象」（“Erscheinung”）與「物自身」（“Ding an sich”）之區分而建立的義理架構而言。牟先生後來借用《大乘起信論》的說法，將這個義理架構稱為「一心開二門」。[19] 誠然，牟先生自六十年代末才開始有系統地討論康德哲學中「現象」與「物自身」的問題，並據以詮釋中國哲學，特別是在《智的直覺與中國哲學》和《現象與物自身》二書中。前者完稿於 1969 年，出版於 1971 年；後者完稿於 1973 年，出版於 1975 年。[20] 但這決不意謂：我們不能根據這個義理架構去理解其《歷史哲學》（完稿於 1952 年）和《政道與治道》（書中各篇於 1954 至 1959 年間陸續發表，而於 1961 年結集出版）二書。[21] 須知牟先生在 1949 年已撰成《認識心之批判》一書，[22] 對康德的《純粹理性批判》一書作了深入的探討。後來

臺大出版中心

18 同上書，頁 227。

19 參閱牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），第 14 講；亦參閱其《中國哲學之會通十四講》（臺北：臺灣學生書局，1990 年），第 7 講。

20 參閱蔡仁厚：〈牟宗三先生學行著述紀要〉，《鵝湖月刊》，第 166 期（1989 年 4 月），頁 3-5。

21 參閱蔡仁厚：〈牟宗三先生學行著述紀要〉，《鵝湖月刊》，第 165 期（1989 年 3 月），頁 6-8。

22 參閱同上註，頁 5。

他於《五十自述》一書中追述他當時如何由康德將超越的理念僅視為「軌約原則」（“regulatives Prinzip”，或譯為「規制原則」）而了解到思辨理性之限制：

> 〔……〕這表示在純粹理性依據範疇以追溯上，並不能明超越理念之真實可能性，並不能獲得其真實的客觀妥實性。這裡即表現了純粹理性有效使用的範圍，劃開了「知識域」與「超越域」。在「超越域」上，即算開闢了價值域，此則必須另有根源以契之與實之。此另一根源即是「認識主體」外之「道德主體」。[23]

此處的「知識域」與「超越域」之區分或者「認識主體」與「道德主體」之區分即是由「現象」與「物自身」之區分所撐起。牟先生即是在這個義理架構內以「良知之自我坎陷」來說明民主政治和科學知識之依據。

臺大出版中心

一般人很容易因牟先生援用辯證法而將其思考模式視為「黑格爾式的」，卻忽略了其背後的義理架構是「康德式的」。這種忽略造成很嚴重的誤解。筆者在前面提過的〈當前儒家之實踐問題〉一文中曾針對楊儒賓先生的類似誤解寫道：

> 〔……〕說這種思考模式〔按：指「一心開二門」的思

23　牟宗三：《五十自述》（臺北：鵝湖出版社，1989 年），頁 75-76〔32: 67-68〕。（方括號內所附的是《牟宗三先生全集》〔臺北：聯經出版公司，2003 年〕之冊數、頁碼）

考模式〕是「黑格爾式的」，則不甚諦當；與其說它是「黑格爾式的」，還不如說是「康德式的」。因為辯證法雖到黑格爾手中始得到充分發展，但決非其專利品。菲希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）在其「知識學」(“Wissenschaftslehre”）中便已運用「自我坎陷」的辯證模式來說明理論知識與實踐活動之基礎。但更重要的是：牟先生借用「一心開二門」的間架，是為了說明康德的「現象」與「物自身」之區分，而黑格爾卻是要化掉這項區分；化掉了這種區分，便不再有「二門」。然則，牟先生的思考模式怎能說是「黑格爾式的」呢？[24]

面對筆者的這項批評，陳先生可能採取的防衛策略是強調：他原本就抽離了黑格爾的哲學系統，僅就「思想模式」說牟先生的論證是「黑格爾式的」；筆者指出其背後的義理架構是「康德式的」，是不相干的論點。如果陳先生所謂的「思想模式」僅是就辯證法作為一種哲學方法而言，則這種辯護的確很有力。但問題是：他所謂的「思想模式」並不限於方法論的意義，而是就「『精神的內在有機發展』這一唯心論觀點」而言；而這已牽涉到特殊的哲學觀點。因此，康德與黑格爾在義理背景方面的

臺大出版中心

24 《臺灣社會研究》，第 2 卷第 2 期（1989 年夏季號），頁 108（本書，頁 24-25）。蔣年豐先生在其大作〈戰後臺灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉中對筆者的說法有所補充，可參看。此文收入其身後編成的論文集《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠圖書公司，2000 年），頁 25-98。

歧異對於我們的問題而言，未必不相干。為了說明這種相干性，筆者想從康德、黑格爾二人對「歷史」的看法說起。

對黑格爾而言，歷史是「精神」表現其本質的過程；故離開了「精神」，不足以言歷史。然而一方面，這個過程是具體的，如他所說的：「〔……〕一般而言，世界史是精神在**時間**中的展現，就像理念在空間中將自己展現為自然。」[25] 在另一方面，精神在這個過程中所表現的本質即是自由，如他所說的：「精神底實體或本質即是自由。」[26] 而自由是「理性」之力量，所以他說：「〔……〕理性主宰世界，因此世界史也是一個理性的過程。」[27] 但是黑格爾所謂的「理性」有其特殊的意義，這形成他與康德間的一項重大差異。黑格爾說：「理性是**實體**，亦即這樣的東西：由於它且在它之中，一切現實才有其存有與存在。理性是**無限的權力**，因為它並不是如此無力的，因而僅產生理想、產生『應當』，僅在現實之外（誰知道在那裡），作為特殊的東西而存在於某些人底腦中。〔……〕」[28] 因此，對黑格爾而言，理性係內在於現實之中，具現於歷史之中；反之，對康德而言，理性（作為實踐理性）雖非對現實無能為力，但卻可以獨立於現實或歷史之外而有其真實性。

臺大出版中心

---

25 G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *G.W.F. Hegel: Werke* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969-1971, Theorie Werkausgabe), Bd. 12, S. 96f.

26 同上註，頁 30。

27 同上註，頁 20。

28 同上註，頁 21。

接著讓我們看看康德的「歷史」概念。他在其〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉一文的開頭寫道：

> 無論我們在形上學方面為**意志底自由**形成怎樣一個概念，意志底**現象**（即人類底行為）正如其他一切自然事件一樣，仍然按照普遍的自然法則而被決定。歷史以記述這些現象為務，而無論這些現象底原因隱藏得多麼深，歷史仍可使人期望：當它**在大體上**考察人類意志底自由之活動時，它能發現這種自由底一個有規則的進程；而且在這種方式下，就個別的主體看來是混亂而無規則的事物，就人類全體而言，將可被認為其原始稟賦之一種雖然緩慢、但卻不斷前進的發展。[29]

臺大出版中心

從這段話看來，康德與黑格爾的「歷史」概念似乎有兩點相同之處：(1)他們均將歷史視為精神(或意志)的自由之表現；(2)他們均承認：就整體而言，歷史有其規則和目的。就第二點而言，他們對歷史均持一種目的論的觀點。然而，在這種表面的一致背後卻有一項根本的差異，即是：康德的歷史目的論預設了「現象」與「物自身」的區分。在這項區分的架構內，意志（道德主體）及其自由屬於「物自身」的界域（價值域），而表

29 "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, 以下簡稱 *KGS*), Bd. 8, S. 17；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》(臺北：聯經出版公司，2013 年)，頁 5。

現這種自由的人類行為則屬於「現象」的界域(知識域)。反之，黑格爾正是要取消這種區分，打通「實然」與「應然」兩界。忽略了他們之間的這項根本差異，我們便無從把握他們的歷史目的論之差異。在這篇論文中，康德以九條定律概述其歷史哲學；其中第八條定律指出人類史的目的：「我們可將人類底歷史在大體上視為自然底一項隱藏的計畫之履行，此計畫即是在國家之內實現一部完美憲章，而且**為此目的**，在國家之外也實施一部完美憲章——唯有在這種狀態中，自然始能完全發展人底一切自然稟賦。」[30] 後來他於 1795 年出版的《論永久和平》一書中，便將這個目的稱為「永久和平」。

現在我們便可根據康德的觀點來答覆陳先生的質疑：我們如何能同時肯定歷史目的論與道德自律，而不陷於自相矛盾呢？其關鍵仍在「現象」與「物自身」之區分。康德在《純粹理性批判》一書的〈先驗辯證論〉中就根據「現象」與「物自身」之區分來化解意志之自由與自然之必然性(因果的必然性)之間的「背反」(“Antinomie”)。因為我們可以一方面從物自身的觀點來肯定意志之自由，另一方面又從現象的觀點堅持自然之必然性。如果取消「現象」與「物自身」之區分，上述的「背反」勢必成為邏輯意義的「矛盾」，而無由化解。康德接著在《道德底形上學之基礎》中指出：意志之自由固然意謂意志可不受

臺大出版中心

30 “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, *KGS*, Bd. 8, S. 27；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 17。

到自然法則之制約而獨立地產生作用，但這只是對「自由」概念的消極說明；就其積極意義而言，自由之意志並非任意的、無法則的，而是必須服從另一種法則，即道德法則，故自由即意謂自律。[31] 若我們從現象的觀點來看人類的活動與行為，它們均受制於自然法則，而無自由可言，亦無歷史可言。對康德而言，歷史是人類以道德主體的身分所參與的活動之總合；故離開了物自身的觀點，不足以言歷史。唯有在這個義理架構之下，我們才能正確地了解康德的歷史目的論。

康德在《判斷力批判》一書的後半部中對目的論的觀點作了深入而詳細的探討。目的論有「自然目的論」（“physische Teleologie”）和「道德目的論」（“moralische Teleologie”）兩種。自然目的論是我們在從事自然探究時必須採取的一項觀點，因為自然世界中有一類事物的存在與形式無法從機械論的觀點得到充分的說明，這便是有機物。為了理解這類自然物，我們必須依據目的因的法則，將它們視為「自然目的」（“Naturzweck”）。依康德所說，「自然目的」包括兩個特性：（1）就其存在和形式而言，其部分僅通過它對全體的關係始為可能的；（2）在形式方面，其各部分互為因果，因而形成一個統一的整體。[32] 他接著指出：機械論的觀點與目的論的觀點在自然探究中均是不可或缺的，由

臺大出版中心

31 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *KGS*, Bd. 4, S. 446f.；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 76。

32 *Kritik der Urteilskraft*, in: *KGS*, Bd. 5, §65, S. 373.

此形成一個「背反」。但這個背反也是可以化解的，因為只要我們把它們僅當作「反省判斷力之規制原則」(“regulative Prinzipien für die reflektierende Urteilskraft”)，而非「決定判斷力之構造原則」(“konstitutive Prinzipien für die bestimmende Urteilskraft”)，它們便不會構成邏輯意義的矛盾。[33] 為了避免離題太遠，筆者無意在此詳細討論這些專門術語的意義。就本文的目的而言，筆者僅須指出：在康德哲學中，自然目的論的原則並不是一個能對知識對象有所決定的客觀原則，而僅是一個主觀原則，指導我們適當地運用我們的認知能力，以便對某類自然對象加以反省。根據這項原則，我們可將自然整體視為一個依目的之規則而形成的系統，而將自然之一切機械作用統攝於其下。可是這個自然整體的概念只是一個理念，我們無法在知識上肯定其客觀實在性。

臺大出版中心

以上所述，是自然目的論的原則在自然探究中的意義。然而，自然目的論不能以此為足。因為當我們採取自然目的論的原則，將某些自然對象視為自然目的時，「自然目的」的概念已預設一個「終極目的」(“Endzweck”) 的概念。康德解釋道：「**終極目的**是這樣的目的：它不需要以其他目的作為其可能性底條件。」[34] 既然終極目的是無條件的，它不能存在於自然（作為現

33 參閱同上註，§§70f.
34 同上註，§84, S. 434.

象之總合）之中。[35] 故他指出：只有「被看成理體（“Noumenon”）的人」——或者說，「道德底主體」——才是這個終極目的。[36] 由此我們便進至「道德目的論」。因此，「道德目的論」係建立在「人作為一個稟有自由的有理性者」的概念上。按照康德的用語習慣，「理體」與「物自身」二詞在多數情況下可以互換，故這個「被看成理體的人」即是以物自身的身分參與歷史的主體，而歷史的目的——永久和平——正是由這個主體所決定。我們在這個意義下承認歷史有目的，不但無損於道德主體的自由或自律，反而為其自由或自律所涵。因為正如康德所說，理性是「依目的而行動的能力（一種意志）」[37]，故只有像人類這樣的有理性者才能為自己設定目的。承認人類的歷史有目的，即無異於承認道德主體的自由或自律。只要我們以有理性的道德主體自居，我們就得承認歷史有其必然的目的。換言之，這項目的對我們的實踐理性而言，具有必然性；故這種必然性不是因果的必然性，而是實踐的必然性。

在康德的歷史目的論之架構下承認歷史有其必然的目的，並不等於承認決定論。尼可萊・哈特曼（Nicolai Hartmann, 1882-1950）在其《目的論思想》一書中將決定論區分為「因果決定論」（“Kausaldeterminismus”）和「目的決定論」（“Finaldeterminismus”）

臺大出版中心

---

35 同上註，§84, S. 435.
36 同上註。
37 同上註，§64, S. 370.

兩種。[38] 這項區分有助於澄清我們的問題。所謂「因果決定論」僅肯定以下的必然性：在因果性聯結中的一切決定要素均不斷地繼續發生作用，而一切生成之物均是其他結果的原因，故結果的系列不會中止。但是這種決定論並不否定：除了由因果性聯結所產生的要素之外，可能還有其他要素在其中產生決定作用。再者，這種決定論也未預定整個因果系列的最後結果。反之，「目的決定論」不但否定在目的性聯結中有其他外來要素涉入的可能性，也預定了這種聯結的最後目的。哈特曼指出：「意志自由的危險敵人並非因果決定論，而是目的決定論。」[39] 又指出：「嚴格地被思考到底的目的決定論是不折不扣的命定論，是把人類交給預定的命運。」[40] 他正是舉康德的觀點作為因果決定論的例子。在康德哲學中的確包含一種因果決定論，但並非在其歷史哲學中，而是在其自然哲學中。因為康德固然承認因果律在自然界中的普遍有效性，但他並未為整個因果系列預定一個最後的結果，也不否認除了自然底因果性之外，還可能有自由底因果性。他對自然界（現象界）所採的這種決定論觀點不但與他對意志自由的肯定不相牴牾，也不違背他的歷史目的論。只要他不將其歷史目的論當作解釋現象的「構造原則」，它就不會成為一種目的決定論或命定論。因此，以撒・柏林對

臺大出版中心

---

38 關於這兩種決定論的意義，參閱 Nicolai Hartmann: *Teleologisches Denken* (Berlin: Walter de Gruyter, 1966), S. 119ff.

39 同上書，頁 125。

40 同上註。

目的論歷史觀的批評僅能針對馬克思、黑格爾等人的歷史觀，對康德式的歷史觀是無效的。

由此可知：康德的歷史目的論並不像一般史學著作那樣，試圖解釋歷史事件的前因後果，也無意預測歷史的發展。他在其〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉一文的末段便特別聲明：「若說我想以世界史底這個理念（它在某個程度內有一條**先天的**線索）來排斥就本義而言的、純**以經驗方式**撰寫的歷史之編纂，乃是誤解了我的意圖。這只是對於一個哲學頭腦（他必定也十分通曉歷史）還能從另一項觀點去嘗試的工作的一個想法而已。」[41] 可見其歷史哲學所採取的觀點完全不同於建立在實證基礎上的史學的觀點，但亦無意取代之。如果陳先生一定要認為這是一種「形上學的態度」，或者引用以撒·柏林的話，認為這是「一種既不能以任何種類之經驗確證，也不能以任何種類之經驗駁倒的信仰形式」，亦無不可。但這是否就表示：這是一種毫無意義的空洞理論，除了滿足我們情感上的主觀需求之外，便不再有任何實質意義？如何回答這個問題，端視我們對形上學抱持怎樣的看法而定。從十八世紀以來，形上學一再被某些思想家所否定，但也一再以不同的形式繼續存在。當代西方哲學的主調無疑是反形上學的，儘管柏林與阿圖色在基本立場上的差異極大，但在反形上學的立場上倒是一致的。在本文的有限篇幅內，筆者自然無法對這種反形上學的觀點作較深

臺大出版中心

41 *KGS*, Bd. 8, S. 30；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 22。

入的討論。筆者在此只消指出：二十世紀邏輯實徵論的發展證明了這種反形上學的觀點至多也只能是一種「態度」或「信仰形式」。陳先生的批評正是預設了這種反形上學的「態度」。但是他在〈檢討〉一文或其他論文中均未說明：何以他的預設比相反的預設更合理？對於像阿圖色這類的馬克思主義者而言，形上學是無意義的。然而，從康德或當代新儒家的立場來看，說他們在論證中訴諸形上學，可謂求仁得仁。就這點而言，陳先生的批評並沒有擊中要害。

然則，康德的歷史目的論或當代新儒家的「儒學開出民主論」到底有什麼意義呢？筆者在此引述康德的兩段話來回答。其中一段見於其《論永久和平》一書的結尾：

臺大出版中心

> 如果使公法底狀態實現（儘管在無窮的進步中接近之）是一項義務，而且我們也有理由期望其實現，那麼隨著至今被誤稱的和約締結（其實是停火）而來的**永久和平**並非空洞的理念，而是一項任務——這項任務逐漸得到解決時，便不斷接近其目標，因為產生同等進步的時間可望會越來越短。[42]

另一段仍是見於〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉一文的末段：

---

42 *KGS*, Bd. 8, S. 386；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 227。

〔……〕人們在撰寫其當代史時的煩瑣通常是值得稱道的，但必定會使每個人不由得懷疑：我們的後代子孫將如何著手去把握我們在若干世紀後可能遺留給他們的歷史重擔？毫無疑問，他們將僅從使他們感興趣的事情——亦即，各民族和政府在世界公民底觀點下已達到的成就或以造成的損害——底觀點來評斷可能早已無文獻可徵的遠古歷史。43

從第一段引文可知：康德的歷史目的論主要在指出人類在歷史中應當追求的目標。只要人類以有理性者自居，人類在歷史中的活動就不止是一種盲動，而是有意識、有目標的行動。這個目標係建立在人類理性的基礎上，故其必然性是一種理上的必然性（實踐的必然性），而非勢上的必然性（因果的必然性）。第二段引文則顯示：這種歷史目的論代表一種理解歷史的觀點，透過這種觀點，我們才能了解人類的各種活動在歷史中的意義。建立在實證基礎上的史學撰述儘管是必要的，但這種史學撰述無法顯示歷史的意義。歷史的意義是人類透過其理性的觀點所洞見，並且憑其有目的的活動所賦予的。

同樣的，牟先生的「儒學開出民主論」旨在指出：民主政治背後實以人類精神必然追求的價值方向為依據，只有透過這種價值方向，我們才能照察歷史的意義，使人類的活動不致成

臺大出版中心

43 *KGS*, Bd. 8, S. 30f.；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 22-23。

為純然的盲動。說明這種價值方向的必然性，即所以確定人類奮鬥的目標。在追求這個目標的過程中，我們固然可能從其他力量取得助緣，但究極而言，唯有我們的理性才是最後的保證。故筆者在〈儒學如何開出民主與科學？——與林毓生先生商榷〉一文中一再強調：當代新儒家肯定由儒學開出科學與民主的必然性，這種必然性既非因果的必然性，亦非邏輯的必然性，而是實踐的必然性。這種必然性即是《孟子・盡心篇》所謂「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也」之「分定」。陳先生顯然並未了解此處所謂「實踐的必然性」之意義，因此才會認為「儒學開出民主論」導致一個「弔詭的結果」：

> 既然順著道德主體自身之內在要求，民主政治之成立有其必然性，一定會在辯證發展的途程中實現，那麼，所謂儒家學術第三期發展所負之「責任」——民主、科學這一新外王——其實就只剩下思想理路的開闢、疏導了，而這一「責任」早在牟宗三的相關著作（主要是《歷史哲學》與《政道與治道》兩書）中已經完成了。[44]

臺大出版中心

由以上的討論，我們可以清楚地看出：這種誤解是他把牟先生的觀點黑格爾化的結果。建立在這種誤解上的批評自不免成為無的放矢！

基於同樣的誤解，陳先生也指摘當代新儒家的論證「使用

44 陳忠信：〈新儒家「民主開出論」的檢討〉，前引書，頁 135。

概括性的原理」，[45] 且陷於「形式主義的困境」。[46] 因此他在〈檢討〉一文中寫道：

〔……〕牟宗三以客觀制度、精神之客觀表現等概括性原則來涵蓋在具體之社會、政治、文化條件下，如何建立民主政治的問題。問題是，他所謂第一義之制度（指憲法、政道等），其實是一種具體之政治秩序的呈現，而從近代西方文明過程來看，所謂民主政治之成立、實現，根本上是一種民間社會（civil society）與國家（state）分化，並使國家為民間社會之成員所有（主權在民）、所治（國家權力之行使應受到人民公意形成之法律的限制，且以人民公意為依歸）而形成一種民主法治的政治秩序的過程。〔……〕正如許多政治哲學家或政治理論家透過具體的分析所顯示的，政治秩序並不是透過共通的、普遍的價值體系（如良知之內在要求），或對國家之權威或其正當性的普遍關心（如牟宗三所指的，對中國傳統政治中君相權力無法客觀控制的困局）而達成的，也不是通過暴力而達成的，而是政治、經濟和社會制度與活動之間相互依賴之複雜網絡相互運作的結果。換言之，政治秩序是在具體的歷史處境中，人類社會生活中之具體

臺大出版中心

45 同上註，頁 135-136。
46 杭之：〈走出形式主義的迷霧〉，《二十一世紀》，第 2 期（1990 年 12 月），頁 140-142。

> 活動（特別是政治活動）的結果，它或者是偶然發展的結果，或者是在社會構造之各局部性結構與支配結構間多元結構決定之具體條件下，有限度的創造與發展，但決不是普遍的、全知的設計安排的結果。47

陳先生在此混淆了三個不同層次的問題。首先，他強調政治秩序是各種歷史因素交互影響的偶然結果，這是就歷史機緣的問題而言。就這個層面而論，民主制度可能循不同的途徑而被建立起來，而其中的確涉及許多偶然的歷史因素。我們甚至可以舉出若干極端的例子，譬如：印度的民主制度是英國殖民統治之結果，戰後西德和日本的民主制度是盟軍佔領政策之結果。在這個層面上，我們當然可以承認歷史的偶然性。但是這並不能使我們了解：在怎樣的社會條件和經濟條件下，民主制度才能成立且維持下去？這屬於另一層面的問題，是政治學家、社會學家必須探討的問題。陳先生將民主政治之實現視為民間社會與國家分化的結果，基本上即是針對這個層面的問題所提出的答案（不管我們是否贊同他的答案）。但是在這個層面上，他不能僅訴諸歷史的偶然性，否則他的理論就不會有解釋力。因為當他提出其理論時，他顯然肯定：民主政治「必須」在這般條件下才能實現。這個「必須」即表示一種存在於條件與結果之間的因果必然性。但是這仍不足以說明：何以民主政治是

臺大出版中心

47 陳忠信：〈新儒家「民主開出論」的檢討〉，前引書，頁 137-138。

值得追求的？它體現了什麼精神價值？這類問題屬於第三個層面，當代新儒家的「儒學開出民主論」主要是在這個層面上立論。對於肯定民主政治的價值者而言，這類問題必須有一個哲學的解釋。反對民主政治的人或許不必理會這類問題，但是像陳先生這樣致力於民主運動的自由主義者則不能迴避它們。因此，不論我們同意「儒學開出民主論」與否，這套理論決非像陳先生所說，是「始於一具體而特殊之外在歷史機緣所造成的擬似問題意識」。[48] 這個問題之浮現固然可能起於「一具體而特殊之外在歷史機緣」，但其問題意識卻未必是「擬似的」。這套「儒學開出民主論」所楬櫫的原則既然是在這個層面上立論，它自然無意涵蓋另外兩個層面的問題，如何會成為陳先生所謂的「概括性原則」呢？再者，如果他因為這套理論無法曲盡歷史結構的動態性與社會結構的複雜性（此非其重點之所在），而稱之為「形式主義的」，固無不可；但只要它未將另外兩個層面的問題化約為第三個層面的問題，便不會陷於所謂「形式主義的困境」。這再次證明：陳先生的這些批評是他將牟先生的論點錯誤地加以黑格爾化的結果。

最後，筆者要引述陳先生在〈檢討〉一文中的一段話。他在這段話中說明了其歷史觀：

> 歷史包含著辯證的事實與預示的意義，但在終極上，歷

---

48 同上註，頁 138。

> 史無法跟偶然性、世界的無條理性分開。歷史不像命定論者所想的，有客觀的、命定的必然法則。她不保證幸福、正義、善的勝利，也不保證善因必有善果，她只暗示了偶然性中的邏輯、無條理中的條理。[49]

既然他承認在歷史的偶然性中有其「邏輯」，在其無條理中有其「條理」，筆者不禁要問：難道這種「邏輯」和「條理」沒有實踐上的必然性嗎？否則，他所強調的「人之自主的實踐努力」豈不意謂一種無方向、無目標的任意性嗎？筆者相信：這當非其本意。然則，他何以不能承認歷史有其目的呢？

臺大出版中心

49 同上註，頁 132-133。

儒家思想與科技問題

——從韋伯觀點出發的省思

一

在近代中國的反傳統思潮中，儒家思想往往被視為科學發展之阻力。五四新文化運動之所以提出「打倒孔家店」的口號，正是因為當時不少中國知識分子相信：儒家思想對於「民主」與「科學」這兩項現代化的主要指標，都是不利的。此後，「儒家思想是否妨礙科學發展」便成為儒家思想的支持者與批判者之間往復爭辯的問題之一，至今似乎尚無定論。這個問題之所以難有定論，部分可歸因於「科學」一詞在意義上不夠明確。從過去的爭辯看來，「科學」一詞的涵義可以狹窄到等於「科技」（“technology”）的同義詞，也可以廣泛到涵蓋科學方法、邏輯、數學，乃至所謂的「科學精神」。如果有人想要證明儒家思想中涵有科學精神，並非難事，因為在孔子的言論中實不乏這類的證據。[1] 但是面對今日中國在科技發展上遠遠落後於西方之事

臺大出版中心

1 參閱席澤宗：〈孔子與科學〉，見其《科學史八講》（臺北：聯經出版公司，1994 年），頁 79-102。

實，這種說法實不足以解人疑惑。

其實，就是「科技」一詞，也需要進一步的分疏，否則還是無法避免混淆。英國學者李約瑟（Joseph Needham, 1900-1995）的《中國之科學與文明》（*Science and Civilization in China*）根據大量的史料有力地反駁了一個頗為流行的觀點，即是：中國過去並未發展出科學和技術；即使有，亦甚為落後。但事實上，直到十八世紀，中國在科技方面的發明仍對西方造成重大的衝擊。[2] 過去主張「儒家思想妨礙科學發展」的學者似乎也很難面對這項事實。這使得我們有必要將「傳統科技」與「現代科技」加以區別。因為單就傳統科技來說，中國從未落後於西方。因此，就傳統科技的範圍而究問儒家思想是否妨礙了科學發展，乃是無意義之事。[3] 不過，就現代科技而言，我們仍可以有意義地提出一個韋伯（Max Weber, 1864-1920）式的問題：何以在傳統科技方面有輝煌成就的中國文化未能像近代歐洲一樣，由於進一步的突破而產生現代科技？這種突破在西方係發生於十六、十七世紀，它決定了現代科技在本質上有別於傳統科技的特點。當然，如何理解這種突破，可能有不同的方式。康德將近代西方自然科學之產生歸因於培根（Francis Bacon, 1561-1626）

臺大出版中心

---

2 參閱 Joseph Needham: “Science and China’s Influence on the World”, in: idem, *The Grand Titration: Science and Society in East and West* (London: George Allen & Unwin, 1969), pp. 55-122. 此文之中譯見胡菊人譯：《李約瑟與中國科學》（臺北：時報文化出版公司，1981 年），頁 187-265。

3 參閱謝仲明：〈儒家妨礙了科學嗎？〉，見劉述先等：《當代新儒學論文集・外王篇》（臺北：文津出版社，1991 年），頁 287-323。

以來由實驗法所造成的一種「思考方式的革命」，因為依康德之見，實驗意謂：憑理性所構思的假設強迫自然回答我們的問題。換言之，經驗考察若無理性之引導，並不足以使自然科學走上「學問之途」。[4] 對韋伯而言，既然近代西方文化是「理性化」之產物，現代科技自亦不例外。[5]

本文不擬探討「中國何以未能突破傳統科技而產生現代科技」這個理論性問題，而擬將討論的重點置於另一個更具現實意義的問題上，此即：面對現代科技之發展，儒家思想如何重新自我定位？這個問題之所以具有現實意義，乃是由於現代科技相對於傳統科技的特性使然。要了解現代科技之特性，西方學者之說法可供我們作為參考。西方傳統自亞里斯多德以來，將人類的活動區分為「理論」（“theoria”）、「製造」（“poiesis”）與「實踐」（“praxis”）三類，科技發明屬於第二類。過去這三類活動之間得以保持一種均衡關係，但現代科技之發展卻破壞了這種均衡關係。德國學者赫斯勒（Vittorio Hösle）便表示：「事實上，在我看來，科技時代的本質在於：過去歷史所特有的那種存在於理論、製造和實踐之間的均衡狀態已徹底被摧毀了——對於世界的純粹觀照，正如以道德規範為依歸的人際關係一

臺大出版中心

---

4 參閱 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner, 1976), BXII ff.（B = 1787 年第 2 版）

5 參閱 Max Weber: *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1994, Studienausgabe), S. 9.

樣，逐漸從屬於科技的判準，且因此在其基本內涵方面萎縮了。」[6]其結果是：科技擺脫了與一套整體形上學之間的聯繫，也擺脫了與倫理學之間的聯繫。[7]

另一位德國學者約納斯（Hans Jonas, 1903-1993）則強調：現代科技應成為倫理學探討的課題。他為此提出了以下五點理由：[8]

（1）現代科技之後果是禍是福，往往無法取決於使用者的目的，在目的與手段之間存在著難以釐清的複雜關係。

（2）現代科技一經發展，便會自動形成一種擴大應用之勢，而難於扼制。

（3）現代科技影響範圍之深遠是傳統科技遠難比擬的：在空間上，其影響力越出地球之外；在時間上，它影響到我們無數代的子孫。

（4）面對現代科技之廣大影響力，以人類為中心的傳統倫理學顯然有所不足。因此，科技時代的倫理學必須突破人類中心論，而凸顯人類對於其他生物的責任。

---

6 Vittorio Hösle: *Praktische Philosophie in der modernen Welt* (München: C.H. Beck, 1995), S. 96.

7 同上書，頁 100。

8 參閱 Hans Jonas: "Technology as a Subject for Ethics", *Social Research*, Vol. 49, No. 4 (Winter, 1982), pp. 891-898. 此文經修改後由 Hans Lenk 譯成德文，以"Warum die Technik ein Gegenstand für die Ethik ist: Fünf Gründe"為題，收入 Hans Lenk/Günther Ropohl (Hg.): *Technik und Ethik* (Stuttgart: Reclam, 1993), S. 81-91.

（5）人類透過現代科技所顯示出的史無前例的破壞力，使得我們必須面對下列嶄新的形上學問題：是否應當有人類？何以應當有人類？甚至，是否應當有生命？

在上述的五點理由當中，前三點刻畫出現代科技相對於傳統科技的特性，後二點則指出現代科技為倫理學思考所帶來的新面向。對於科技時代的倫理學，約納斯特別強調「責任」（"Verantwortung"/"responsibility"）的概念，並據此建立一套倫理學。[9] 其中的道理不難了解，因為面對現代科技足以毀滅全人類、乃至整個地球的力量，任何倫理學都不能不考慮此種可能性，以及人類對於此種可能後果應負的責任。在這種情況下，西方格言所說的「縱使世界毀滅，也要讓正義伸張」（"Fiat justitia, pereat mundus."）便顯得不合時宜了。

臺大出版中心

赫斯勒和約納斯所刻畫的現代科技及由此產生的倫理學問題也是當代儒學所必須面對的。當代新儒家過去面對國人對於現代科學（以及科技）的強烈要求，而提出「儒學開出科學」

---

9 關於約納斯的「責任倫理學」，可參閱其下列著作：
(1) *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfurt/M.: Insel, 1979.
(2) *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/M.: Insel, 1981.
(3) *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/M.: Insel, 1985.
(4) *Erkenntnis und Verantwortung.* Hrsg. von Ingo Hermann, Göttingen: Lamuv, 1991.

之說。[10] 所謂「儒學開出科學」其實便是「德性之學開出現代科學（以及科技）」。為了說明這種「開出」的哲學意義，牟宗三先生又提出「良知的自我坎陷」之說。藉著這套理論，當代新儒家試圖為傳統儒學「內聖外王」的基本格局進行一種現代轉化。這套「儒學開出科學」說往往受到來自兩方面的批評：一方面，由於新儒家主張以德性之知來統攝科學知識（以及科技），而被指摘為一種「泛道德主義」。[11] 另一方面，新儒家藉「良知的自我坎陷」之說來說明這種統攝作用，卻被批評為空泛、不夠具體。[12] 這兩種批評係從完全相反的前提出發，因為前者顯然否定科學知識與德性之知間的聯繫，而後者卻隱然假定了這種聯繫之必要性。

當代新儒家提出「儒學開出科學」說，原係著重於從儒家

臺大出版中心

10 關於這項主張的最明確表示見於唐君毅、牟宗三、張君勱及徐復觀四人於1958 年共同發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉：「我們說中國文化依其本身之要求，應當伸展出之文化理想，是要使中國人不僅由其心性之學，以自覺其自我之為一『道德實踐的主體』，同時當求在政治上，能自覺為一『政治的主體』，在自然界，知識界成為『認識的主體』及『實用技術的活動之主體』。這亦就是說中國需要真正的民主建國，亦需要科學與實用技術，中國文化中需接受西方或世界之文化。」這段話見於《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991 年），卷 4，頁 34。

11 這種批評的主要代表是傅偉勳先生。有關的論點見其〈儒家思想的時代課題及其解決線索〉一文，此文收入杜念中、楊君實編：《儒家倫理與經濟發展》（臺北：允晨文化公司，1987 年），頁 1-43。

12 在一次討論「新儒家與中國現代化」的座談會中，余英時先生的發言似乎便代表這種看法。參閱《中國論壇》，第 15 卷第 1 期（1982 年 10 月 10 日出刊），頁 7-10。

成德之學的觀點來證成科學知識與科技之必要性。但是面對現代科技所帶來的種種問題，我們當可轉移此說的重點，而反過來強調這些問題之解決必須建立在德性之知上；換言之，面對這些問題，我們有必要重新建立科技與倫理學思考間的聯繫。事實上，當代新儒家在批判民國以來頗為流行的「科學主義」（牟宗三先生稱之為「科學一層論」）時，便已寓有此義。[13] 如果這樣仍算是「泛道德主義」，我們實在也看不出有何理由去反對這種「泛道德主義」。對於第二種批評，約納斯針對現代科技所建立的「責任倫理學」可以提供當代新儒家一些思想資源，來補強其理論。從約納斯的「責任倫理學」我們很自然地會想到最早提出這個概念的韋伯。但奇怪的是：約納斯在其名著《責任原則》中雖也附帶提到了韋伯的「責任倫理學」，但卻顯然對它有所保留。[14] 不過，依筆者之見，在省思儒家思想與現代科技的關聯時，韋伯有關「責任倫理學」的學說毋寧更適於作為思考的起點，因為它提供了一套涵蓋面更廣泛的理論，有助於全面省思現代科技中所涉及的道德、知識與權力之關係。

臺大出版中心

---

13 參閱牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1987 年），頁 57-58〔10: 63-64〕；亦請參閱其《道德的理想主義》（臺北：臺灣學生書局，1978 年），頁 253-256〔9: 326-330〕。

14 Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, S. 398f., Anm. 5.

二

韋伯的「責任倫理學」（“Verantwortungsethik”）原係針對西方現代政治而提出的，用以針砭他所謂的「存心倫理學」（“Gesinnungsethik”）。[15] 他在討論宗教倫理學時，將其發展過程分為三個階段：首先是巫術的（magisch），其次是儀式的（rituell），最後則是「存心倫理學」的階段。當作一種宗教倫理學來看，「存心倫理學」是宗教意識「理性化」（“Rationalisierung”）之極致，因而是最成熟的階段。但是「理性化」也意謂各個生活領域（因而價值領域）之分化。因此，任何宗教越是接近這個階段，就越是要面對其他價值領域之「固有法則性」（“Eigengesetzlichkeit”），而它與現世之間的緊張關係也就益加強烈。套用《莊子・天下篇》中的說法，它所面對的是一個「道術將為天下裂」的嚴峻局面——這也是韋伯所理解的西方現代社會。[16] 他就是在這種體認之下提出「責任倫理學」的概念。

臺大出版中心

依韋伯之見，「責任倫理學」是現代政治家必須服膺的倫理

15 Gesinnungsethik 有時可以譯作「存心倫理觀」，因為它未必是一套有系統的學問，而可能只是一種觀點或看法。但因這兩者之間未必有清楚的界線，筆者在本文中一概使用「存心倫理學」之譯名，以避免行文時不必要的困擾。

16 韋伯有關這種「存心倫理學」的討論，見其 *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1976), S. 348-350；亦參閱其 *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991, Studienausgabe), S. 211f.

學，因為他們所面對的是一個業已「除魅」的世界。所謂「除魅」（“Entzauberung”），是一個社會「理性化」或「理智化」（“Intellektualisierung”）之結果。在一個業已除魅的世界中，我們對於自己的生活條件之一般性知識雖未必增加，但我們至少知道或相信：只要我們想要，我們必定能夠得到這種知識，因此原則上無任何神祕、不可測度的力量介入其中；簡言之，「我們在原則上能夠藉**計算**來**支配**一切事物」。[17] 相對於傳統社會而言，這樣的世界乃是一個「目的合理性」（“Zweckrationalität”）凌駕於「價值合理性」（“Wertrationalität”）之上的世界。在這樣的世界中，過去被視為天經地義的價值一概被相對化了，在價值的抉擇中我們失去了客觀的判準。由此便出現了嚴重而無以化解的價值衝突，韋伯很生動地將這種價值衝突形容為「諸神鬥爭」。[18]

臺大出版中心

面對一個已除魅的社會，政治家無法僅憑其「存心」（“Gesinnung”）之純潔來保證其行動之合理性，而有責任同時考慮其行動可能產生的後果。韋伯將那種只根據存心之純潔來決定行動之倫理價值的原則稱為「存心倫理學」。由於這種倫理學不能正視世界在倫理上的非理性，韋伯認為它不適於在一個已除魅的世界中作為政治行動的指導原則。在另一方面，韋伯則強調：現代的政治家在其存心之外，必須同時考慮其行動在這樣的世界中可以

---

17 Max Weber: *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, S. 9; cf. S. 22.

18 同上書，頁 17。

預期到的結果，而自覺地承擔其責任；這便是他所謂的「責任倫理學」。

韋伯本人對於「責任倫理學」與「存心倫理學」的說明頗有含混及不一致之處，因而引起詮釋上的爭論。筆者最近撰有〈存心倫理學、責任倫理學與儒家思想〉一文，[19] 提出自己的詮釋。以下的討論基本上以此為依據。筆者特別指出：我們必須將韋伯在此處所說的「存心倫理學」與作為倫理學的一種基本型態之「存心倫理學」（康德倫理學往往被視為其典型）加以區別。在德國當代的倫理學討論中，「存心倫理學」與「功效倫理學」（“Erfolgsethik”）被理解為倫理學的兩種基本型態。如果我們依嚴格的二分法將它們當作兩種「既窮盡又排斥」的倫理學，則「功效倫理學」相當於當代英、美倫理學家所謂的「後果論或目的論的倫理學」（“consequentialist or teleological ethics”），「存心倫理學」則屬於一種「義務論的倫理學」（“deontological ethics”）。依功效倫理學的觀點，一個行為或行為規則之道德價值取決於由此產生的後果之價值。反之，存心倫理學主張：一個行為或行為規則之道德價值取決於行為者的存心；因此，兩個人藉同樣的行為產生同樣的後果，其行為仍可能有完全不同

臺大出版中心

---

19 此文原刊於《臺灣社會研究》季刊，第 21 期（1996 年元月出刊），頁 217-244；亦刊於《浙江學刊》，2002 年第 5 期，頁 5-17；吳光編：《當代新儒學探索》（《中國文化研究集刊》，第 4 輯）（上海：上海古籍出版社，2003 年 4 月），頁 115-142；後收入拙著：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺灣大學出版中心），頁 99-131；簡體字版（北京：北京大學出版社，2005 年），頁 66-87。

的道德價值。然而必須注意的是：存心倫理學的觀點未必排斥對於結果的考慮。以康德倫理學為例，它固然以存心之純粹與否作為決定行為的道德意義之唯一判準，但也同時肯定：一個出於純粹存心的意志必然會將某些目的之達成（從而某些可能後果之排除）視為其本身的責任。[20] 就此而言，以康德倫理學為代表的「存心倫理學」決非如韋伯所批評的「存心倫理學」那樣，對於行為的後果欠缺責任意識。[21]

事實上，韋伯本人在其 1920 年版的〈世界諸宗教的經濟倫理〉中，便特別將「宗教的博愛倫理學」與「先天的嚴格主義（“Rigorismus”）」加以區別。[22] 誠如德國學者許路赫特（Wolfgang Schluchter）所說，這無異於將「宗教性的存心倫理學」（如耶教倫理學）與「非宗教性的存心倫理學」（在此以康德倫理學為代表）分別開來。[23] 為了避免混淆，我們不妨將韋伯的批評

臺大出版中心

---

20 參閱拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 155-183。

21 德國學術界中，早已有人指出這點。請參閱：

(1) Hans Reiner: “Gesinnungsethik und Erfolgsethik”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 40 (1952/53), S. 527f.

(2) Karl Jaspers: *Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens* (München: Piper, 1957), S. 274f.

(3) Friedrich Kaulbach: *Immanuel Kants “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), S. 28 & 193f.

22 Max Weber: “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen”, in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920), S. 554.

23 Wolfgang Schluchter: *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max*

所針對之「存心倫理學」特別稱為「片面的存心倫理學」。就韋伯的本意而言，在他所楬櫫的「責任倫理學」中，政治家的存心和他對其行為後果的考慮必須統合起來；換言之，他藉著「責任倫理學」之提出，試圖在「片面的存心倫理學」和「功效倫理學」（在其心目中，儒家官僚的「順應倫理學」顯然屬於此類）求取一個平衡點。[24] 但既然如上文所述，這種統合亦見諸真正的「存心倫理學」中，則在「存心倫理學／功效倫理學」的嚴格二分法當中，韋伯的「責任倫理學」按理應當屬於「存心倫理學」之一方。

基於以上的理解，筆者在〈存心倫理學、責任倫理學與儒家思想〉一文中指出：韋伯的「責任倫理學」本身是一套特殊倫理學（政治倫理學），它若要取得完整的系統意義，就必須在一般倫理學的層面上預設康德式的「存心倫理學」；但在另一方面，「責任倫理學」的概念也可在政治倫理學的層面上凸顯出康德的「存心倫理學」中隱而未發的一個重要面向。因此，真正的「存心倫理學」與韋伯的「責任倫理學」在邏輯上可以相容。從康德的「存心倫理學」之立場來看，它甚至可以涵攝「責任倫理學」的原則。

臺大出版中心

筆者在該文之所以強調「存心倫理學」與「責任倫理學」在邏輯上的相容性，乃是為了說明儒家思想之特性。因為既然

Weber (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980), S. 248, Anm. 66.

24　參閱同上書，頁 28。

傳統儒家（至少就以孔、孟為代表的主流思想而言）肯定「道德自律」及義利之辨，[25] 其存心倫理學的特徵至為明顯。但在另一方面，從孔子對於管仲的評價也顯示出責任倫理學的面向。德國學者羅哲海（Heiner Roetz）為了證明傳統儒家也有「責任倫理學」的概念，曾徵引《呂氏春秋・離俗覽・貴信篇》所載孔子之言：「龍食乎清而游乎濁，螭食乎清而游乎濁，魚食乎濁而游乎濁。今丘上不及龍，下不若魚，丘其螭邪？夫欲立功者，豈得中繩哉？救溺者濡，追逃者趨。」[26] 姑且不論這段記載是否可信，但它的確與孔子在《論語》中所呈現出來的形象相當吻合，也與韋伯心目中的「志業政治家」若合符節：這種政治家一方面能堅持自己所信仰的原則，另一方面又勇於面對世界在倫理上的非理性。因此，筆者指出：「〔……〕以孔、孟為代表的儒學主流思想基本上包含兩個倫理學面向，這兩個面向分別對應於康德底『存心倫理學』與韋伯底『責任倫理學』。」[27]

臺大出版中心

三

表面上看來，韋伯的「責任倫理學」似乎僅是針對現代政

25 拙著《儒家與康德》旨在闡明此義，可參閱。

26 參閱 Heiner Roetz: *Confucian Ethics of the Axial Age* (Albany: SUNY Press, 1993), p. 183-192.

27 拙作：〈存心倫理學、責任倫理學與儒家思想〉，見拙著：《儒家視野下的政治思想》，頁 131。

治而提出。但究其實，誠如一些學者所指出的，韋伯的「責任倫理學」概念與他在社會科學的方法論中所提出的「價值中立」（“Wertfreiheit”）原則之間有邏輯上的關聯。[28] 這個「價值中立」原則經常遭到誤解，以為他要求學術脫離政治，因而也脫離對於政治的責任。的確，韋伯在〈學術作為志業〉（“Wissenschaft als Beruf”）的演講詞中極力反對學者假借學術之名以宣揚政治觀點，但是這決非意謂學術與政治之間毫無關係。德國學者阿爾伯特（Hans Albert, 1904-1973）便一針見血地指出：「如果我們問道：韋伯關於學術工作的特性與政治行動的性格所發展出來之看法在倫理學的觀點下包含多少共通之處？則依我之見，答案必定是：這個共通性見諸一種依韋伯之見對這兩個領域均有效的責任倫理學之中。」[29] 因為韋伯的「價值中立」原則具有一種倫理性格，它要求學者對其學術工作負責任，避免假借客觀學術之名來證成其主觀的價值取向，故這種知識上的真誠

臺大出版中心

28 關於這個問題，請參閱：

(1) Hans Albert: “Wissenschaft und Verantwortung”. In: idem, *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (München: Piper, 1971), S. 76-105.

(2) Wolfgang Schluchter: “Wertfreiheit und Verantwortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber”. In: idem, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber* (Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1980), S. 41-74.

(3) René König: “Einige überlegungen zur Frage der ‘Werturteilsfreiheit’ bei Max Weber”. In: idem, *Soziologie in Deutschland* (München: Carl Hanser, 1987), S. 201-229.

29 Hans Albert: “ Wissenschaft und Verantwortung”, a.a.O., S. 96.

是一切學術倫理的基礎。

但這是否意謂學術工作與價值抉擇的問題無關呢？不然。韋伯在 1909 年「社會政策協會」於維也納舉行的會議中便發言表示：「的確，只有在『實然』（Sein）的領地上才有一門經驗科學，而且這門科學對於『應然』（Sollen）**無所**說。當然，我的意思〔……〕並不是要說：根本無法有任何學術討論涉及『應是』（Seinsollen）的領域。」[30] 依他的看法，價值中立的學術工作在兩方面有助於價值抉擇：首先，假使有人提出某一價值判斷，我們可以對此一價值判斷進行邏輯分析，將它還原到其所依據的終極公理，以指出其中可能隱含此人所未慮及的一些終極價值判斷。這些終極價值判斷之間可能完全不相容，或是得經過妥協之後才能相容，故此人必須在其間加以抉擇。這種工作並非經驗性的，而是邏輯性的，其目的在於揭示價值判斷的完整意義，以便於當事人作價值抉擇。其次，如果此人已決定根據某一價值判斷來行事，則依科學性的經驗，他必須應用某一手段來達到合乎其價值公理的目的。如果他不宜採用此一手段，他就得在目的與手段之間加以抉擇。此外，依科學性的經驗，他還得考慮：他為了實現其目的而不得不採用的手段可能產生其他不期而然的副作用。他是否願意為了其目的之實現

臺大出版中心

30 Max Weber: “Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik”, in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988), S. 417.

而承受這些副作用，並非純學術的問題，而是「良心或主觀品味的問題」，此一問題之答覆屬於「精神之另一層面」。[31] 借用阿爾伯特的說法，學術工作對於價值抉擇的意義在於「澄清」（“Aufklärung”）與「調控」（“Steuerung”）。[32]

由以上所述可知，韋伯對於學術工作與價值抉擇的看法可以從兩方面去理解：一方面，學術的成果在某種程度上為價值的抉擇提供了客觀基礎，使價值的抉擇不全是主觀的，而可以有某種程度的合理性。但另一方面，學術工作畢竟不能越俎代庖，去進行價值抉擇，因為後者完全是另一層面的問題。第二點牽連到韋伯特殊的價值論觀點，即所謂的「價值多神論」。[33] 簡言之，韋伯的價值多神論包含兩項要義：第一、在已除魅的世界中，各種價值恆處於一種無法化解的衝突之中；第二、面對這種價值衝突，學術本身無法提供客觀的判準加以裁決。總

臺大出版中心

---

31 關於學術工作對於價值抉擇的這兩層意義，請參閱同上註，S. 417f.；亦請參閱：
(1) *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, S. 19.
(2) “Der Sinn der ’Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften”, in: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1973), S. 508.

32 Hans Albert: “ Wissenschaft und Verantwortung”, a.a.O., S. 99.

33 韋伯關於「價值多神論」的討論，請參閱：
(1) “Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften”, a.a.O., S. 507f.
(2) “Zwischen zwei Gesetzen”, in: Max Weber, *Zur Politik im Weltkrieg* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988, Studienausgabe), S. 41.
(3) *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, S. 16f.

而言之，價值的抉擇繫於個人或多或少主觀的信念。

這種價值多神論或許可稱為一種「多元主義」。但它是否為一種「相對主義」呢？韋伯本人特別強調：將他的觀點說成「相對主義」，是「最嚴重的誤解」。[34] 不過，他對「相對主義」一詞的理解很特別。在他看來，那些不了解價值衝突之不可避免，而想在各種價值之間加以調停的人，才是相對主義者；這種「相對主義」必然建立在「一種十分特殊的（『有機的』）形上學」之上。[35] 這似乎隱指謝勒（Max Scheler, 1874-1928），因為謝勒根據價值之高低建立「價值階序」（"Rangordnung der Werte"）。[36] 反之，服膺價值多神論的人儘管了解價值衝突之無法化解，但仍在相互衝突的價值之間作出最後的抉擇，並忠於自己所信持的立場，以保持其人格的統一性。如上一節所述，韋伯並無意否定「存心價值」，這使其責任倫理學在根本上有別於功效倫理學。因此，誠如德國學者繆勒（Christian Müller）所言，責任倫理學應當不是無所存心的，也不是價值虛無主義的。[37]

但如果我們依一般的理解，將價值相對主義視為一種否定（或至少質疑）價值之普遍有效性的觀點，則韋伯的價值多神

臺大出版中心

34 參閱其"Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften", a.a.O., S. 508.

35 同上註。

36 參閱 Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern: Francke, 1966), S. 104ff.

37 Christian Müller: "Verantwortungsethik", in: Annemarie Pieper (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik* (Tübingen/Basel: Francke, 1992), Bd. 2, S. 113.

論（連同其責任倫理學）顯然是一種「相對主義」，因為對他而言，諸價值之間是不可通約的（incommensurable），我們並不具有普遍的判準來決定任一價值對於其他價值的優先性，而只能透過主觀的決斷將自己託付於某一價值。許路赫特將韋伯的觀點理解為一種「存在的理性主義」，[38] 這「存在的」（“existenziell”）一詞很恰當地說明了韋伯在價值抉擇上的立場。對於這種「相對主義」的觀點，繆勒評論道：

> 在此，「實然」謂述和「應然」謂述間的邏輯區分被極端化，致使一般而言的「應然」規範無法證立。如果倫理學是理性地證立「應然」規範的嘗試，則若我們要求韋伯說話算話，就根本不會有任何倫理學。在韋伯，倫理學是信仰之事，而不是其他的東西。韋伯自己「相信」責任倫理學對於存心倫理學的優越性，但卻不打算去證立這個信仰。韋伯的「價值中立」說中的關鍵點是：此說本身係以一項價值判斷為依據，但它卻必須放棄證立這項價值判斷。韋伯所僅知的，若非理性的（亦即學術的）證立，就是非理性的決斷。這項畫分有助於嚴分學術判斷與非學術判斷。在學術之外提出好理由的每項嘗試都立刻蒙受意識形態之嫌疑。但學術本身因此服務於一項非理性的決斷。蓋學

臺大出版中心

38 Schluchter: *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, S. 71.

術之價值無法以學術去證明，因為證明這項價值的一切嘗試都已預設了這項價值，因而預設了非理性的決斷。將一切價值判斷完全摒諸「能夠證立」的範圍之外，會使得任何一項價值判斷都必須以同等權利被容許。這就不再有任何判準，為價值立場——連韋伯自己也需要有這種立場——區別好理由和壞理由。[39]

上述的批評深刻地揭示了韋伯的責任倫理學中所隱含的理論盲點。由於這個盲點，我們有必要重新檢討其「責任倫理學」的理論基礎。若以現代科技為例，來看學術與價值抉擇之關係，則韋伯顯然會主張以科技知識來範限價值抉擇的空間。至於在這個空間內，我們應當以何種價值為終極價值，韋伯則完全諉諸個人的主觀信念。又既然他否認價值抉擇有客觀判準，他也無法根據任何基本價值來排除任一手段之使用。譬如，以活人作為實驗對象顯然違背我們所能接受的醫學倫理。但是根據韋伯的學說，一個以知識進步為終極價值的醫學家未嘗不可將這種實驗視為合理——儘管另一個視生命為終極價值的人可能會嚴厲譴責這種實驗。因此，除非韋伯承認一套具有普遍效力的存心倫理學是可能的，並以之作為其「責任倫理學」之基礎，否則其「責任倫理學」無法避免成為任何人（尤其是政治家和科學家）為其罪行辯解的藉口。因此，德國學者許倍曼（Robert

臺大出版中心

39 Müller: “Verantwortungsethik”, a.a.O., S. 114.

Spaemann）極具慧識地看出：「在韋伯的意義下極端的責任倫理學其實正是極端的存心倫理學。」[40] 也正因此故，筆者才強調：韋伯的「責任倫理學」必須預設康德式的「存心倫理學」。這意謂：我們必須調整韋伯的「責任倫理學」之基本方向，將它理解為一套具有普遍效力的存心倫理學之理論延伸。為此，我們又須進一步承認：價值（至少道德價值）的抉擇並非如韋伯所言，無法藉理性去證立。

四

上文提到，當代新儒學在處理道德與科技的關係時，並未放棄傳統儒學「內聖外王」的思想格局，因而一再受到「泛道德主義」的批評。但從以上的討論來看，「儒學開出科學」及「良知的自我坎陷」之說在基本方向上並無問題，問題僅在於理論如何落實下來。在這方面，韋伯的「責任倫理學」實可以構成一個重要的理論環節，藉以說明良知如何自我坎陷。

在宋明儒學中，程、朱與陸、王之爭往往被理解成「道問學」與「尊德性」兩條路線之爭，而在若干學者的想法中，程、朱之學較陸、王之學容易開出知識傳統，而與現代科技接榫。[41]

臺大出版中心

---

40 Robert Spaemann: *Moralische Grundbegriffe* (München: C.H. Beck, 1994), S. 67.

41 丁肇中教授便是持這種看法，請參閱劉述先：〈與丁肇中教授論中國文化與格物致知〉，收入其《大陸與海外——傳統的反省與轉化》（臺北：臺灣

其實，陸、王之學預設「德性之知」與「見聞之知」的區別，這對應於韋伯之嚴分「實然」與「應然」。唯有在這種區分的前提下，知識的獨立意義才能得到肯定。王陽明《傳習錄》中載有他的一段話：

> 聖人無所不知，只是知個天理；無所不能，只是能個天理。聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天理。不是本體明後，卻於天下事物都便知得，便做得來也。天下事物，如名物、度數、草木、鳥獸之類，不勝其煩。聖人須是本體明了，亦何緣能盡知得？但不必知的，聖人自不消求知。其所當知的，聖人自能問人，如「子入太廟，每事問」之類。先儒謂「雖知亦問，敬謹之至」，此說不可通。聖人於禮樂名物不必盡知；然他知得一個天理，便自有許多節文度數出來。不知能問，亦即是天理節文所在。[42]

他把「聖人無所不知」這個命題局限於「德性之知」的範圍，而承認聖人在「見聞之知」方面有所不知，等於是承認經驗知識（包括科技知識）的獨立意義。他在此處所批評的「先儒」便是指朱子，因為朱子在《論語集注》中解釋「子入太廟，每

學生書局，1989 年），頁 179-186。

42 見陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），卷下，第 227 條，頁 303-304。

臺大出版中心

事問」一語時，引尹焞之說云：「禮者，敬而已矣。雖知亦問，謹之至也。」[43] 這種詮釋是以「德性之知」涵蓋「見聞之知」，等於取消了後者的獨立意義。無怪乎有人問朱子：「知，有聞見之知否？」他竟然答道：「知，只是一樣知，但有真不真，爭這些子，不是後來又別有一項知。」[44] 因此，韋伯所謂「價值中立的學術」在王陽明的系統比在朱子的系統中更容易取得一個適當的位置。

但是區分「德性之知」與「見聞之知」，並不表示兩者之間無關係。王陽明如此說明兩者間的關係：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。」[45] 根據這段話，良知一方面獨立於經驗知識，但在另一方面，其規範效力又涵蓋經驗知識。在這一點上，韋伯與儒家之間存在一個重要的分歧點。在韋伯，知識可以範限價值抉擇之空間，但是反過來，並無任何價值可以普遍地規範知識之運用；知識在此顯然具有優先性。反之，王陽明卻像大多數儒者一樣，堅持「德性之知」的優先性，因為它對於「見聞之知」具有普遍的規範效力。就這點而言，王陽明顯然與康德站在同一立場上。

臺大出版中心

筆者在第一節已指出：以孔、孟為代表的儒家主流思想基本

43 朱熹：《四書集注》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本），《論語集注》，卷2，頁4下。
44 朱熹：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第3冊，卷34，頁899。
45 陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第168條，頁239。

上代表一種存心倫理學的立場，但同時涵有責任倫理學的面向。這當然預設了存心倫理學在邏輯上涵攝責任倫理學的可能性，這種可能性明白地顯示於康德的倫理學系統中。[46] 唐君毅先生在討論宋、明儒關於《大學》「格物致知」的爭議時，從儒學的觀點來說明德性之知（良知）與知識之知的四種可能的關係。[47] 他的說明充分顯示出在理論上從儒家式的存心倫理學推衍出韋伯式的責任倫理學之可能性。

根據唐先生的分析，德性之知與知識之知的第一種關係是前者直接通過後者而表現。譬如，我們見父母面容憔悴，知其有病，即往問疾，而心懷憂慮。我們由其面容憔悴而判斷其有病，這是知識之知；我們前往問疾，而心懷憂慮，則是德性之知的自然流露。在此情形下，德性之知即在知識之知中直接表現出來，兩者同時俱現。

臺大出版中心

第二種關係是間接的：我們依德性之知而肯定知識本身所具有的真理價值，且因而要求自己去求取知識。當我們的良知引發求知的活動後，可形成一種純粹的認知興趣，良知即退隱於後。然若此求知活動因我們的懈怠而間斷時，良知之知可能再度呈現，而要求我們繼續求知。故自表面看來，德性之知與知識之知二者之間有一種更迭呈現的相斥關係，但其實德性之

46 參閱拙作：〈存心倫理學、責任倫理學與儒家思想〉，見拙著：《儒家視野下的政治思想》，頁 118-127。

47 參閱唐君毅：《中國哲學原論・導論篇》，收入《唐君毅全集》，卷 1，頁 360-367。

知始終居於求知活動之後，間接地支持它。這種關係之所以是間接的，乃是因為良知本身並不直接引發求知活動，而只是透過對於真理價值的肯定來引發求知的興趣。

第三種關係是德性之知與知識之知所形成的目的與手段之關係。譬如，我們出於良知之要求而憂慮父母之疾病，但我們體認到單憑我們的良知及現有的知識並不足以達到治癒其病的目的。為達到此目的，我們會自覺地展開一套求知活動，設法了解父母之病況以及治癒之方。在此情況下，求知活動是手段，良知的要求是目的，兩者之間形成一種因果關係。

第四種關係則涉及我們所身處的具體情境與我們的良知所發出的全幅要求或命令相衝突之情況。譬如，當我們面臨忠孝無法兩全的情境時，起初我們相信必有一個妥善的解決之道而設法求之。不過，當我們認知到客觀的情境只容許我們在盡忠與盡孝二者之間實現一者時，我們的良知即須再加衡量，以判斷此時在盡忠與盡孝之間何者為重。但無論我們作何決定，我們的決定均註定無法滿足良知之全幅要求，而為一項悲劇性的抉擇。至此，我們的良知又須決定承擔這種情境所導致的悲劇性命運、以及我們的抉擇所引生的一切缺憾、罪戾而無悔。這是我們的良知之最莊嚴神聖的表現。

在上述的四種關係當中，第一種關係相當清楚地表現出存心倫理學的特徵，其他三種關係則明顯地包含責任倫理學的面向。在第一種關係中，道德意識直接貫注於知識活動之中，二者難以區分，知識之知顯不出其獨立的意義來。但在第二種關係中，則出現韋伯所謂「價值中立的學術」。在韋伯看來，學者

臺大出版中心

在課堂中保持價值中立，乃是為了維持其知識上的真誠，這可以說是學者的職業道德；而學者選擇學術作為志業，正是基於其特殊的價值立場。這種價值立場韋伯視為主觀的，但是從儒家的立場來看，卻是以良知作為其基礎。如果我們不承認這種價值立場具有普遍的意義，又如何能承認學術具有普遍的意義呢？撇開韋伯與儒家之間的這點差異，我們不得不承認：儒家的良知學可以肯定價值中立的、且因而具有獨立意義的學術（學統）之價值。這種意義的學術正是責任倫理學的要項之一。至於第三種關係包含責任倫理學的面向，更不待言，因為以知識為手段，以及對手段運用的考慮，是責任倫理學的另一項要義。

最具深刻意義的是第四種關係，因為其中所呈現的悲劇性意義，對於熟悉韋伯著作的人，必定不會感到陌生。韋伯在已除魅的現代社會中所見到的價值衝突，以及現代人因無法化解這種衝突而必須面對的悲劇性命運，服膺存心倫理學的當代儒者如唐先生者，亦須以其良知全部加以承擔。這種承擔即是孔子「知其不可而為之」的精神，也正是韋伯要求於現代政治家的責任意識。在唐先生看來，這第四種關係，較諸前三種關係，甚至具有更為根本的意義，故他慨乎言之：

臺大出版中心

> 自全幅之人生看，人生任何活動之發展，至一階段，蓋皆不能免於與其他良知所亦視為當有之活動，或某一特殊具體之情境已有之事實及吾人對之已有之知識，顯出在一時之相互衝突而相互對反之情形。由是而前三種關係，即難於孤立，乃不能離此第四種之關係而

> 自己存在者；而此第四種關係，自全幅人生看，亦即可說為前三種關係之底據。[48]

這足以顯示：儒家式的存心倫理學並非不能面對世界在倫理上的非理性。由這四種關係，我們也可以清楚地見到：由儒家的德性之學可以發展出一套韋伯意義的「責任倫理學」。

五

綜合以上所述，韋伯的「責任倫理學」可以作為我們省思現代科技問題的哲學基礎，而儒家式的「存心倫理學」在理論上不但可能、而且必然包含「責任倫理學」的概念。因此，儒家在面對現代科技的問題而思考如何將其德性之學落實於制度層面時，實可以「責任倫理學」作為居間的理論環節。

臺大出版中心

從反面來說，對於現代科技的哲學省思不宜建立在功效倫理學的基礎之上。許倍曼在批判功利主義倫理學（這或許是最具代表性的功效倫理學）時，提出了一個頗具關鍵性的論點：「功利主義將正常人的道德判斷諉諸專家的技術性智能。它將道德規範轉變為技術規範。」[49] 他並且舉出德國巴伐利亞電臺所作過的一次實驗為例，來說明功利主義的原則如何使現代人

48　同上註，頁 367。

49　Spaemann: *Moralische Grundbegriffe*, S. 68.

的良知失去力量。實驗主持人從街上隨機邀請了一些過路人來參加實驗，其中有男有女，有老有少。主持人讓這些受邀者相信：這項實驗對於人類學習方法之發展具有重大的意義。主持人要求他們藉按鈕對一位處於密閉房間中的實驗對象施以電擊，並且逐漸增加其強度。事實上，這一切都是假裝的，該對象並不會受到電擊；可是受邀者並不知情。當實驗對象開始假裝因痛苦而叫喊時，有些受邀者便想停止實驗。這時，主持人便向他們解釋道：如果他們中止實驗，這個花費龐大的實驗就要作廢；而一旦實驗成功，全人類的學習方法將可得到重大的改進。結果，大多數的受邀者都被這個功利主義的理由所說服，而讓他們自己的良知繳械，繼續折磨實驗對象。許倍曼由此得出一項結論：「根據全盤後果來安排我們的行動，使人失去方向，把人誘諸一切誘惑與操縱。」[50]

臺大出版中心

姑且不論上述的實驗結果具有多大的代表性，這類的論證及反應方式在我們的周遭屢見不鮮。我們只消回顧近年來國內有關核能電廠及環保問題的爭論，便知許倍曼的結論並非言過其實。在這類的爭論中，技術官僚所代表的觀點基本上便是建立在功效倫理學的基礎上。即使是韋伯的「責任倫理學」，它若不預設康德式（或儒家式）的「存心倫理學」，它和功效倫理學之間的距離便很有限了。在這個意義下，許倍曼將韋伯的「責任倫理學」等同於「目的論的道德學」，甚至等同於「功利主

50 同上書，頁 69。

義」，儘管有違韋伯的本意，但似乎也有一定的道理。[51] 筆者在本文關於「責任倫理學」的構想只能為科技問題之思考提供一個哲學的基礎。至於這個構想如何落實在制度上，則需要進一步去探討。不過，這種探討若非建立在恰當的哲學基礎上，思考方向就可能出岔。在這種情況下，孟子所謂「生於其心，害於其事；作於其事，害於其政」就不是危言聳聽了。

臺大出版中心

51 同上書，頁 64。

《論語》「宰我問三年之喪」章中的倫理學問題

一

《論語．陽貨篇》第 21 章記載孔子與其弟子宰我討論三年之喪的對話，其文如下：

> 宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安！」「女安，則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？」

這段文字的文義很清楚，在歷代注疏中並未產生太大的爭議。但在當代學者的討論中，由於西方哲學（尤其是倫理學）概念之介入，卻出現極為紛歧的詮釋。本文擬透過對這些現代詮釋的檢討，來抉發這段文字所包含的倫理學意涵。但在檢討之前，我們須先了解這段對話的時代背景。

臺大出版中心

三年之喪應是當時通行的喪制，所以說：「夫三年之喪，天下之通喪也。」《孟子・滕文公上》第 2 章也記載了孟子的話：「三年之喪〔……〕自天子達於庶人，三代共之。」可見這是孔子之前就已通行的喪制。至於三年之喪實際上是守二十五個月（王肅之說）還是二十七個月（鄭玄之說），對本文的討論實無關宏旨。重要的是，由於社會變遷，此制至東周時已有日漸廢弛之虞。[1]《孟子・盡心下》第 39 章亦有如下的記載：「齊宣王欲短喪。公孫丑曰：『為朞之喪，猶愈於已乎？』〔……〕」公孫丑之說與宰我之說如出一轍，可見三年之喪的合宜性到東周時日益受到質疑。牟宗三先生曾將先秦諸子之興起歸因於「周文疲弊」。這就是說，周代的典章制度到了東周時，已逐漸因形式化而失去了生命力。為了因應這個問題，乃有儒、道、墨、法諸家之興起。[2] 在此一背景之下，才有宰我與孔子間的這段對話。

臺大出版中心

確定了這段對話的時代背景之後，筆者將進而檢討當代學者對其倫理學意涵的詮釋。筆者的檢討將從國內天主教學者的詮釋開始，其代表有傅佩榮、沈清松和鄔昆如三人。傅教授曾撰〈儒家人性論如何超越唯心與唯物的兩極詮釋？〉一文，討

1　關於三年之喪的相關問題，請參閱劉寶楠《論語正義》對於此章的疏解，以及楊希枚：〈孟子滕文公篇三年喪故事的分析〉，《食貨月刊》，復刊第 1 卷第 3 期（1971 年 6 月），頁 1-17。

2　關於牟先生之說，請參閱其《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），第 3 講。

論儒家人性論的詮釋問題。對於儒家的人性論，他先提及唯心論與唯物論的兩種詮釋：「凡主張人性即是『無限智心』者，皆屬唯心論；凡主張人性即是『階級性』者，則為唯物論。」[3] 他以牟宗三先生為前者之代表，以馮友蘭和任繼愈兩人為後者之代表。他認為這兩種詮釋都有問題。在他看來，唯物論的詮釋除了與孔、孟基於普遍人性之預設而提出的主張相牴牾之外，[4] 還有以下的理論意涵：「唯物論〔……〕接受人性無善無惡論，但是由於人性受階級性影響，難免有剝削鬥爭之命定行為，因此表現為人性本惡論。」[5] 至於唯心論的詮釋，傅教授認為它「必然主張人性本善論」。[6] 在他看來，此說不但無法解釋孔子對管仲「如其仁」的高度評價，也無法說明何以像舜這樣的聖人也需要「聞一善言，見一善行」的後天機緣，才能開啟內在的本性。[7] 所以他認為：「孔子並非唯心論者，而是肯定人性須在具體社會的人我關係中，才能得到實現。」[8]

為了超越上述唯心論與唯物論兩種觀點，傅教授提出「身心合一說」，而此說涵蘊他一向主張的「人性向善論」。[9] 為了

臺大出版中心

---

3 傅佩榮：〈儒家人性論如何超越唯心與唯物的兩極詮釋？〉，見沈清松編：《詮釋與創造——傳統中華文化及其未來發展》（臺北：聯經出版公司，1995 年），頁 72。

4 同上註，頁 87。

5 同上註。

6 同上註，頁 87。

7 同上註，頁 86-87。

8 同上註，頁 86。

9 同上註，頁 87。

證成「身心合一說」，他引述「宰我問三年之喪」章作為主要論據。他將孔子此處的論點作了如下的詮釋：

> 〔……〕「子生三年，然後免於父母之懷。」這十二個字正是我們了解儒家人性論的出發點。人心對於父母的深情，原來是由具體的成長經驗所孕生的。小孩子生下來到了三歲，才能離開父母的懷抱。孔子的觀察，居然如此平實。可見偉大的哲學必由平實的經驗開始。但是，更重要的是他的洞識能夠針對人心之安與不安。
>
> 現在簡單指出這段引文的要點。「三年之喪」代表倫理，「於女安乎」代表心理，「子生三年」代表生理。人性是由生理、心理、倫理三者連貫為一整體，再顯示其本質者。不過，何以儒家特別重視「心」的作用？因為生理上一旦長大成人，未必記得幼時所受照顧，並且，倫理上的規範終究是相對的，但是心理上的感應能力卻是終身不可或缺的。因此，儒家人性論的焦點在於「心」之自覺能力，它是以生理為基礎，並以倫理為發用的。[10]

沈清松教授則是在另一個脈絡中提出他對《論語》此章的詮釋。在其〈德行倫理學與儒家倫理思想的現代意義〉一文中，

臺大出版中心

10　同上註，頁 83。此外，傅教授在〈解析孔子的人性觀點〉一文中也對《論語》此章提出大同小異的詮釋，請參閱《哲學與文化》，第 25 卷第 2 期（1998 年 2 月），頁 110-111。

他試圖藉西方當代倫理學中所謂「德行倫理學」（“virtue ethics”）與「義務倫理學」（“duty ethics”）之區分來為儒家倫理學定位。他認為：「儒家的倫理思想是以德行論為主的倫理學，而德行的真義就在於個人本有能力的卓越化與良好關係的滿全。」[11] 由這個觀點出發，他對孔子在此章中的論點作了如下的詮釋：

> 孔子講的「安心」是立基於人與人之間的相互性上，人與人之間是相互的，合乎如此相互的關係才會心安。所以問題不在於是不是守三年之喪，而在內心之安，與人跟人之間關係的相互性。相互性的形式可以改變，不一定非要堅持守三年之喪，但人與人之間的相互性則是恆常不變的。進一步，人與人之間的相互性逐漸地擴充至普遍性時，良好關係就得以逐漸滿全。[12]

臺大出版中心

沈教授在詮釋孔子所說的「安不安」時，將重點置於「人與人之間的相互性」上，顯然與傅教授「孔子〔……〕肯定人性須在具體社會的人我關係中，才能得到實現」之說相呼應。與此相關聯的是，沈教授在另一篇論文中也肯定傅教授的「人性向善論」[13]。

---

11 沈清松：〈德行倫理學與儒家倫理思想的現代意義〉，見《哲學與倫理——輔仁大學第三屆兩岸學術研討會論文集》（臺北：輔仁大學出版社，1995年），頁291；亦見《哲學與文化》，第22卷第11期（1995年11月），頁990。

12 《哲學與倫理》，頁292；亦見《哲學與文化》，第22卷第11期，頁990。

13 沈清松：〈儒家思想與基督宗教的會通〉，收入其《傳統的再生》，頁137；

鄔昆如教授則撰有〈孔孟道德形上學的傳統與當代〉一文，以反駁當代新儒家（尤其是牟宗三先生）藉康德的「自律」（“Autonomie”）原則來詮釋孔、孟的道德形上學之進路。他在此文的開頭便提到 1988 年 4 月筆者與傅佩榮教授在天主教「利氏學社」（“Ricci Institute”）主辦的「傳統文化與現代人——自律與他律」研討會中之辯論，[14] 可見筆者亦是他批評的對象。鄔教授在文中試圖證明：孔、孟的倫理學不完全是自律的。他認為：

> 站在人的心性來看，道德行為是自律的，但是道德基準卻是他律的，站在天命的立場看，亦是如此，良知在承接天命，在承行天命，依著良知作事，亦就是善，反之為惡，這都是自律與他律共同締造的成果。[15]

臺大出版中心

為了證明此一論點，鄔教授也引述了「宰我問三年之喪」章，並且對這段文字作了如下的解讀：

> 宰我以「心安」作為唯一的善惡判準，而孔子卻提出了超乎主觀意識的標準，並且因此用了從未有過的嚴詞來責罵宰我，說他「不仁」！這顯然地說明，在孔子心目

亦見《哲學與文化》，第 18 卷第 12 期（1991 年 12 月），頁 1079。

14 此次辯論的過程及其相關文獻俱見《哲學與文化》，第 15 卷第 6 期（1988 年 6 月）。

15 鄔昆如：〈孔孟道德形上學的傳統與當代〉，《哲學與文化》，第 15 卷第 11 期（1988 年 11 月），頁 733。

中，良知並非道德的唯一判準，而社會的「禮」卻是文化的共命慧，它才是道德實踐的規範。[16]

以上三位學者的觀點有一個共同點，即是：他們都在某種程度上採取瑞士心理學家皮亞傑（Jean Piaget, 1896-1980）所謂「道德實在論」（"moral realism"）的觀點。[17] 換言之，他們都質疑或減殺「心」或「良知」在道德判斷上的功能，而強調客觀的判準，如「具體社會的人我關係」（傅）、「人與人之間的相互性」（沈）或「禮」（鄔）。但他們之強調這些客觀判準，還只是表面文章；其最後指向的是具有人格意義的「天」，這可由鄔教授的話清楚地看出來。這種取向與他們共同的信仰背景顯然有關。他們之所以反對「人性本善論」，反對將孔、孟的倫理學理解為「義務倫理學」與「自律倫理學」，也可以由這種背景得到說明。因此，傅教授說他對儒家人性論的詮釋是「探本求源，避免受到西方概念及理論的影響，回歸原典」，[18] 顯然不足取信。

臺大出版中心

筆者曾指出：這種實在論的詮釋觀點至少不能適用於孟子的倫理學，因為它與孟子「仁義內在」的觀點直接相牴牾，反

---

16 同上註，頁 730。
17 關於「道德實在論」的意義，參閱 Jean Piaget: *The Moral Judgment of the Child* (London: Kegan Paul, Trence, Trubner, 1932), chap. 2.
18 傅佩榮：〈儒家人性論如何超越唯心與唯物的兩極詮釋？〉，前引書，頁 72。

而更接近其論敵告子的觀點。[19] 但它能否用來詮釋孔子的倫理學觀點呢？要回答這個問題，我們必須回頭檢討這三位學者關於「宰我問三年之喪」章的詮釋。

二

在上述三位學者的詮釋中，最禁不起反駁的是鄔教授的詮釋。因為當他將孔子的觀點解讀為「良知並非道德的唯一判準，而社會的『禮』卻是文化的共命慧，它才是道德實踐的規範」時，他犯了兩個顯而易見的錯誤。第一、他誤以為宰我說「安」，就等於他真的心安。這就好比法官問嫌犯是否犯了罪，嫌犯說他沒犯罪，難道這就證明他真的沒犯罪嗎？很可能的情況是：宰我說「安」，並非出於真心。王邦雄教授便認為：「宰予說安，不是出於仁心的真切感受，而是出於意氣的話，因為他沒有當前現境的激發，僅是以生命血氣硬頂上去說安。」[20] 嚴格而論，宰我是否真的心安，只有他自己明白。不過，從孔子接下來所作的評論看來，他顯然不相信宰我真能心安。無論如何，從孔子與宰我的對話，我們實在看不出孔子會同意「良知並非道德

臺大出版中心

---

19 關於孟子「仁義內在」說的哲學涵義，請參閱拙作：〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，收入李明輝編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995 年），頁 115-158；亦收入拙著：《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001 年），頁 1-40。

20 王邦雄等著:《論語義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1989 年），頁 21。

的唯一判準」這個看法。

其次，鄔教授顛倒了孔子思想中「仁」與「禮」的主從關係。上文提到：牟宗三先生將先秦諸子之興起歸因於「周文疲弊」。針對這個問題，儒家並不像道、墨、法三家那樣，對周文採取否定或批判的態度，而是正視周文的價值，將它生命化，賦予它新的意義。誠如牟先生所說，

> 孔子也知道貴族生命墮落，當然周文也成了掛空，但是孔子就要把周文生命化。要使周文這套禮樂成為有效的，首先就要使它生命化，這是儒家的態度。那麼如何使周文生命化呢？孔子提出仁字，因此才有「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」以及「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」這些話。人如果不仁，那麼你制禮作樂有什麼用呢？可見禮樂要有真實的意義、要有價值，你非有真生命不可，真生命就在這個「仁」。所以仁這個觀念提出來，就使禮樂真實化，使它有生命，有客觀的有效性（objective validity）。這樣一來，問題就轉出來了，問題就不在禮樂這個地方。禮樂隨時修改一下是可以的，這個不是問題，聖人並不是保守頑固。順著時代講，禮是可以損益的，三代就有損益呀。「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也」（〈為政篇〉），這就是損益，

臺大出版中心

這在孔子已經明說。[21]

顯然，在孔子思想中，「仁」比「禮」具有更高的位階，因為「仁」是「禮」的意義根源，沒有「仁」，「禮」便失去了生命，而成為形式或具文。進而言之，只要把握住「仁」的意涵，則「禮」是可以斟酌損益的。就此而言，「仁」是普遍的，「禮」卻是相對的。孔子與宰我的對話正是涉及「仁」與「禮」的主從關係。對孔子而言，三年之喪並不是不能改，只是宰我所提出的理由及其對孔子「於女安乎」之問的回答顯示他並未把握住「禮」的意義根源——「仁」。所以，孔子才責以「不仁」。過去的註疏家多能領略這個意涵。例如，王肇晉《論語經正錄》引馮厚齋之言曰：「宰我之所惜者，禮樂也；夫子之所以責者，仁也。仁，人心而愛之理也。孩提之童，生而無不知愛其親者，故仁之實，事親是也。禮所以節文之，樂所以樂之，豈有不仁而能行禮樂者乎？」[22] 鄔教授的詮釋卻正好顛倒了「仁」與「禮」的關係，可說完全誤解了孔子的思想。

臺大出版中心

把握住孔子思想中「仁」與「禮」的主從關係，便不難了解：「仁」固然必須透過「禮」而體現於人際關係中，但「仁」並非建立在客觀的人際關係上。誠如杜維明教授所說：

---

21 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 61〔29: 61〕。（方括號內所附的是《牟宗三先生全集》〔臺北：聯經出版公司，2003 年〕之冊數、頁碼，下同）

22 引自程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990 年），第 4 冊，卷 35，頁 1240；標點略有更改。

〔……〕雖然人際關係對於「仁」來說是至關重要的，但「仁」主要地不只是一個人際關係的概念。仁毋寧說是一個內在性的原則。這個「內在性」意味著「仁」不是一個從外面得到的品質，也不是生物的、社會的或政治力量的產物。孔子曾說過：「當仁，不讓於師。」朱熹在評論孔子的這一語錄時說：「蓋仁者，人所自有而自為之。」這樣，「仁」作為一個內在的道德並不是由於「禮」的機制從外造就成的。相反，「仁」是更高層次的概念，它賦予「禮」以意義。[23]

故我們不妨說：「仁」是道德主體的內在核心，而規範人際關係的「禮」則是建立在「仁」的基礎上。依此，傅教授說：「孔子〔……〕肯定人性須在具體社會的人我關係中，才能得到實現。」沈教授說：「孔子講的『安心』是立基於人與人之間的相互性上。」都是對孔子思想的嚴重誤解。

至於傅教授引述《孟子‧盡心上》第 16 章中孟子之言：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」以證明「像舜這樣的聖人也需要後天的機緣，才能開啟內在的本性」，[24] 亦不足以支持他自己的詮釋。因為此章緊接著

23 杜維明：〈「仁」與「禮」之間的創造緊張性〉，收入其《人性與自我修養》（臺北：聯經出版公司，1992 年），頁 11-12。

24 傅佩榮：〈儒家人性論如何超越唯心與唯物的兩極詮釋？〉，前引書，頁

臺大出版中心

孟子論「良知」、「良能」的一章，從其上下文不難看出：孟子在此以舜為例，說明良知、良能並非社會化的產物。社會中的人際交往（「聞一善言，見一善行」）僅是良知、良能發用的機緣，而非良知、良能形成的原因。因為在前一章裡，孟子明明說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」可見孟子相信良知、良能無待於後天的學習及社會化的過程。

現在我們可以集中檢討傅教授對《論語》此章的詮釋。如上節所述，他強調：「子生三年，然後免於父母之懷」這十二字是了解儒家人性論的出發點。其「身心合一說」正是建立在對這十二字的獨特詮釋上。他在另一文中對這十二字有更詳細的說明：

> 沒有三年之懷或三年之愛，人的生命若不夭折也將受苦。有了父母（或扮演父母角色者）的三年之懷，表面看來好像只是養育照顧其生理上的需求，而事實上卻塑造了特定的心理反應模式或反應對象。明確而言，父母懷抱子女三年，子女在心理上「自然也必然」關懷、愛慕父母。孔子重視孝，其故在此；孟子以孝為良知良能，其故也在此。有如此之生理結構與生長過程，就有如此之心理回應機制；有如此之心理回應機制，就有三年之喪的倫理規範存在。這是環環相扣的，順著人的生命展現開來。[25]

臺大出版中心

86-87。

25 傅佩榮：〈解析孔子的人性觀點〉，前引書，頁 111。

透過這樣的詮釋，傅教授自信已把握了孔子的人性觀——它預設一個由生理、心理、倫理三層所形成的人性結構。但筆者對此卻深感疑惑。無論我們將他所建構的生理、心理、倫理三層理解為一種存有結構還是一種發生歷程，都不免讀出其中所隱含的決定論預設，而這種決定論適足以否定倫理規範的普遍性，而這不但是孔子、甚至整個儒家傳統都無法接受的。我們可以問：對於未受過父母三年之懷的人而言，倫理規範難道就無約束力了嗎？例如，舜的父親瞽叟對舜極為不慈，而舜卻以孝行著稱，按照傅教授的理論，這要如何解釋呢？其實，依孔子的看法，孝道並非建立在生理需要的滿足上，反而是建立在對這種需要的超脫上。《論語・為政》第 7 章載孔子之言：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」「能養」是滿足父母的生理需要，但孔子認為這還不是孝，真正的孝要超脫於此，「敬」即代表這種超脫。傅教授的詮釋與孔子的想法正好相反。

臺大出版中心

三

反駁了以上三位學者對於《論語》此章的詮釋之後，接下來筆者要提出自己的解讀。讓我們回到《論語》的文本。宰我要求縮短三年之喪的理由有兩點：第一是「君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩」；第二是「舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣」。第一點理由是訴諸三年之喪可能帶來的

後果（禮壞樂崩）。在此，宰我所代表的是「功效倫理學」（“Erfolgsethik”）的觀點。在現代德國倫理學中，「功效倫理學」係相對於「存心倫理學」（“Gesinnungsethik”）而言，它們是依嚴格二分法而區分的兩種倫理學型態。根據「功效倫理學」，一個行為的道德價值之最後判準在於該行為所產生或可能產生的後果；而「存心倫理學」則主張：一個行為的道德意義主要並非根據該行為所產生或可能產生的後果來判定，而當根據行為主體的存心來判定。「存心倫理學」與「功效倫理學」之區分大致相當於當代英、美倫理學中「義務論倫理學」（“deontological ethics”）與「目的論倫理學」（“teleological ethics”）之區分。

至於第二點理由，需要對其背景稍作說明，但其文義很清楚。朱子《論語集注》云：「沒，盡也。升，登也。燧，取火之木也。改火，春取榆柳之火，夏取棗杏之火，秋取柞楢之火，冬取槐檀之火，亦一年而周也。已，止也。言期年則天運一周，時物皆變，喪至此可止也。」這是訴諸自然循環之規律，它預設自然規律與倫理規範之間所存在的一種對應關係。我們在西方的斯多亞學派和漢代的「天人相應」說都可見到這種思想。但是這種論證方式是很有問題的，因為它是根據一種不具邏輯強制力的類比推理，由「實然」（自然規律）去論證「應然」（倫理規範）。但在「自然循環以一年為期」的事實與「父母之喪宜守一年」的規範之間並不存在任何必然的關係。退一步來說，縱使宰我的第二項論點有效，那麼孔子所舉出「子生三年，然後免於父母之懷」的事實豈不也足以支持三年之喪的規範？而事實上，孔子並無意採取這種論證方式。

臺大出版中心

對於宰我所提出的兩點理由，無論是訴諸對後果的考慮，還是訴諸自然規律，孔子都不能接受。在孔子看來，宰我的思考錯失了問題的重點。為了指點宰我，孔子問他：「若你在守喪時美食美服，你的心會安嗎？」此一反問隱含以下之義：我們為父母守三年之喪，既非著眼於此舉可能帶來的後果，亦非基於自然規律，而僅是為求心安。這是一種「存心倫理學」的觀點，或者如李瑞全教授所言，這是「一種自律道德的型態」或「一種義務論」。[26] 上文關於孔子思想中「仁」、「禮」關係的說明也能證明這一點。因為既然對孔子而言，「禮」之基礎在於作為內在性原則的「仁」，則當宰我因擔心禮壞樂崩而向外尋求「禮」所以成立的根據時，孔子自然會要求他回到內心中去尋求。孫奇逢《四書近指》云：「三年之喪，念父母罔極之愛，而食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，此仁人孝子之心，正禮之所以不壞，樂之所以不崩。」[27] 可謂深得孔子之意。因此，儘管「仁義內在」之說是孟子針對告子而提出來的，但此說實已隱含於孔子關於「仁」、「禮」關係的思想中。

面對孔子的反問，宰我竟然直截了當地答以「安」。此處所討論的「安不安」其實便是孟子所謂的「良心」或「良知」。筆者在上文說過：宰我說「安」，並非意謂他真的心安，更非意謂我們的良心不可靠，需要尋求其他的判準。不論從這段文字的

臺大出版中心

26 李瑞全：《儒家生命倫理學》（臺北：鵝湖出版社，1999 年），頁 26。
27 引自程樹德：《論語集釋》，第 4 冊，卷 35，頁 1240。

上下文還是從孔子的思想，我們都無法看出孔子對良心作為道德判準的可靠性有所懷疑。孔子接著譴責宰我說：「予之不仁也！」可見「安不安」正是涉及「仁」之德。我們可以說：「仁」之德是透過「不安」來表現。《論語・顏淵篇》第 1 章載孔子之言曰：「為仁由己，而由人乎哉？」〈述而篇〉第 30 章載其言曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」這些話間接證明：孔子相信良心的力量。康德曾如此論「良心」（“Gewissen”）：

> 當我們說「此人沒**有**良心」時，我們的意思是：他不理會良心之裁斷。如果他真的沒有良心，他也不會將任何事情視為合乎義務而歸功於自己，或者將任何事情視為違反義務而譴責自己，因而甚至完全無法設想「擁有一個良心的義務」。〔……〕一個**犯錯的**良心是個烏有之物。〔……〕**無良心**（Gewissenlosigkeit）並非欠缺良心，而是不理會其判斷的性癖（Hang）。但是當某人意識到自己已依良心行事時，則就有罪或無罪而論，我們對他不能有更多的要求了。[28]

臺大出版中心

儘管「良心」在康德倫理學中的地位與「良知」在孟子倫理學中的地位並非完全相當，[29] 但康德對於「良心」的這段說明完全合

---

28 I. Kant: *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 6, S. 400f.；李明輝譯：《道德底形上學》（臺北：聯經出版社，2013 年），頁 274。

29 關於其間的區別，參閱牟宗三譯註：《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生

乎孔、孟的義理，因為孔、孟正是將良心（或良知）視為道德意識的根源。因此，當宰我答以「安」時，並非他沒有良心，亦非他的良心犯了錯，而是由於他對後果及自然規律的考慮遮蔽了其良心的聲音，使他無視於良心的裁斷。[30]

針對宰我直捷了當的回答，孔子說道：「女安，則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」筆者將這段話解讀為：孔子要求宰我再問問自己的良心，看他是否真的心安；如果他真的心安，就可以不守三年之喪。這句話隱含的意思是：孔子根本不相信宰我真能心安，就像他不相信一個人在居喪期間能吃美味，聽音樂，安居在家，而無不安之感。從這段話何嘗能看出孔子對良心有絲毫的不信任？這段話不免也令人想起《孟子‧滕文公上》第 5 章所載孟子回答墨者夷之的一段話：

臺大出版中心

> 蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目，蓋歸反虆梩而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。

書局，1982 年），頁 448-453〔15: 512-520〕。（方括號內所附的是《牟宗三先生全集》〔臺北：聯經出版公司，2003 年〕之冊數、頁碼）

30 關於對後果的考慮遮蔽良心之例，請參閱拙作：〈儒家思想與科技問題——從韋伯觀點出發的省思〉，收入劉述先編：《儒家思想與現代世界》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997 年），頁 80-81（本書，頁 210-211）。

同孔子一樣，孟子也將喪禮的意義建立在良心的自然要求之上。這可以說是儒家之通義。

李澤厚教授近來有《論語今讀》之作，特別重視《論語》此章，以此為「全書最關鍵一章」，並強調：「總之孔子將『禮』（『三年之喪』）建立在心理情感原則（『心安』）上。於是儒學第一原則乃人性情感。」[31] 他在《中國古代思想史論》一書中對此有更詳細的說明：

> 〔……〕孔子把「三年之喪」的傳統禮制，直接歸結為親子之愛的生活情理，把「禮」的基礎直接訴之於心理依靠。這樣，既把整套「禮」的血緣實質規定為「孝悌」，又把「孝悌」建築在日常親子之愛上，這就把「禮」以及「儀」從外在的規範約束解說成人心的內在要求，把原來的僵硬的強制規定，提升為生活的自覺理念，把一種宗教性神秘性的東西變而為人情日用之常，從而使倫理規範與心理欲求溶為一體。「禮」由於取得這種心理學的內在依據而人性化，因為上述心理原則正是具體化了的人性意識。由「神」的準繩命令變而為人的內在欲求和自覺意識，由服從於神而為服從於人、服從於自己，這一轉變在中國古代思想史上具有劃時代的意義。[32]

31　李澤厚：《論語今讀》（合肥：安徽文藝出版社，1998 年），頁 415。
32　李澤厚：《中國古代思想史論》（臺北：三民書局，1996 年），頁 17。

臺大出版中心

德國社會學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）在《經濟與社會》一書中將宗教倫理學由低而高依序區分為「巫術倫理學」（“magische Ethik”）、「禮儀主義倫理學」（“ritualistische Ethik”）、「律法倫理學」（“Gesetzesethik”）和「存心倫理學」四種類型。[33] 在這四種類型中，「存心倫理學」居於最後且最高的發展階段，因為前三種類型的宗教倫理學均執著於外在的規條，如禁忌、習俗、律法等，唯有存心倫理學能突破這種僵化的態度，憑個人的存心來決定其行事原則。我們不妨借用韋伯的概念，將李教授的觀點表達如下：孔子在中國文化史上的主要貢獻是將中國古代的宗教倫理學推進到「存心倫理學」的階段，而所憑藉的乃是「人性情感」。筆者同意這句話的前半部，但對後半部卻有不同的看法。為了說明筆者的看法，我們不妨暫時離開《論語》此章的文本。

臺大出版中心

四

在關於中國哲學的詮釋方面，近年來在美國漢學界出現了一種所謂「新實用主義的」（“neo-pragmatistic”）或「脈絡主義的」

---

33 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1976, 5. Aufl.), S. 348-350. 韋伯本人並未使用「禮儀主義倫理學」與「律法倫理學」二詞。筆者在此係採取許路赫特的說法，見 Wolfgang Schluchter: *Religion und Lebensführung*, Bd. 1: *Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988), S. 221.

（“contextualistic”）論述。筆者在此使用「論述」（“discourse”），而非「學派」，是因為它只是一種詮釋方向，很難明確地界定其涵蓋範圍。這種論述之所以被稱為「新實用主義的」，是因為它在方法上有取於皮爾士（Charles S. Peirce, 1839-1914）、詹姆士（William James, 1842-1910）、杜威（John Dewey, 1859-1952）、乃至羅蒂（Richard Rorty, 1931-2007）所代表的實用主義觀點。

在西方啟蒙運動的初期，啟蒙哲學家為了批評中世紀的耶教傳統，往往將中國文化當作參照系，而給予相當正面的評價。甚至在吳爾夫（Christian Wolff, 1679-1754）所撰的《論中國人的實踐哲學》（*Oratio de Sinarum philosophia practica*）一書中，中國文化（尤其是儒家文化）依然得到高度的評價。但自此以後，中國文化在西方人心目中的地位便一落千丈。黑格爾對中國文化的評價尤其有深遠的影響。依黑格爾在其《歷史哲學講義》一書中所說，中國文化代表人類歷史發展的幼年期，僅表現實體性，而尚未進入主體性，也就是說，根本尚未進入反省的階段。故他認為：「中國民族的性格之特點是：凡是屬於精神的東西——自由的倫理、道德、心靈、內在的宗教、科學和真正的藝術——均遠離他們。」[34] 黑格爾的觀點在韋伯的社會學理論中得到更精緻的表述方式。在韋伯的論述中，中國文化代表

臺大出版中心

34 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *G.W.F. Hegel: Werke* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969-1971, Theorie Werkausgabe), Bd. 12, S. 174.

家族主義、特殊主義、現世樂觀主義、對世界的順應、他律，而對比於代表普遍主義、超越性、對世界的支配、自律之西方近代理性主義文化。這種「黑格爾—韋伯論述」長期支配著西方（尤其是歐洲）的漢學界。

基本上，「新實用主義論述」可被視為對「黑格爾—韋伯論述」的一種反動。與「黑格爾—韋伯論述」相同的是，「新實用主義論述」也極力強調中西文化與哲學之對比；只不過前者視為缺點者，對後者而言，卻是優點。韋伯將儒家「順應世界」的傾向視為不利於資本主義的因素，芬加瑞（Herbert Fingarette）卻將孔子理解為「即世俗而神聖」（“the secular as sacred”）的典型而大為傾心。[35] 羅斯孟（Henry Rosemont, Jr.）在對現代西方關於道德的概念架構（此一架構由義務、自律、權利、自由、自我、抉擇等概念所組成）感到失望之餘，卻相信孔子可以為西方人提供另一項選擇。[36] 然而，最足以代表「新實用主義論述」的或許是郝大維（David L. Hall）與安樂哲（Roger T. Ames）的看法。在他們合著的《孔子哲學思微》（*Thinking Through Confucius*）一書中，他們寫道：

臺大出版中心

古漢語的某些特點本身是廣泛的文化條件之結果。這些

35 參閱 Herbert Fingarette: *Confucius - the Secular as Sacred*. New York: Harper Torchbook, 1971.

36 Henry Rosemont, Jr.: “Kierkegaard and Confucius: On Finding the Way”, *Philosophy East and West*, Vol. 36, No. 3 (July, 1986), pp. 208f.

> 特點提供重要的線索，幫助我們回答對於了解孔子這位溝通大師之活動最具關鍵性的那類基本問題。首先，不常訴諸抽象名詞和反事實條件句（counterfactuals）是由於在中國古代傳統中欠缺關於「超越性」（“transcendence”）的想法。這就要求：有意義的溝通既無待於將對一項命題的採納與判定其真假的判斷活動分離開來，亦無待於形成對判斷或活動必要之有意識的選擇。其次，如果「知」無法與判斷分開，而「知」的活動又毋需有意識的選擇就能進行，則「理解」的概念極可能取法於美學的活動，而非取法於理性的認知活動。第三，以對「道德」（“moral”）一詞之最通常的（康德之後的）理解來說，在古代儒家思想中並無道德理論。倫理行為既非衍生自任何像道德理論一類的東西，也無法藉這類的東西去解釋。最後，假定這些說法都真實無誤，則孔子之教的性格與那種旨在傳播重要觀念和原則以建構並支持有意識的反省和負責任的判斷之教學顯然會大異其趣。[37]

臺大出版中心

簡言之，對於郝大維、安樂哲等人而言，如果孔子有「倫理學」的話，這決不是一種「原則倫理學」（“principled ethics”），因為這種「倫理學」並非建立在對道德原則的反省與運用之上，而是建立在美學的直觀之上。

---

37 David L. Hall/Roger T. Ames: *Thinking Through Confucius* (Albany: SUNY Press, 1987), p. 267.

李澤厚教授在註釋《論語》此章時也提到郝大維、安樂哲，以及在某種意義下亦可歸入「新實用主義論述」的葛瑞漢（A.C. Graham）、艾諾（Robert Eno）、陳漢生（Chad Hanson）等人。他雖然感覺這些人「強調中西之異過於極端，似亦不符合中國求同存異之傳統精神」，但也發現他們的著作「大有與自己的思路接近之處，即均注意中西傳統之巨大差異」。[38] 從以上所述可知，李教授和新實用主義者的共同立場在於拒絕將孔子的倫理學理解為一種「原則倫理學」。

然而，問題是：孔子真的不使用道德原則來建立行為規範嗎？迄今為止，筆者對於《論語》此章的分析似乎無法否定李教授和新實用主義者的上述觀點。但孔子接下來的評論卻證明了此一觀點的片面性。孔子明白指出宰我之「不仁」，其理由在於：「子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？」依筆者之見，勞思光教授對於這段文字的詮釋最能得其要旨：

> 此節雖只就「三年之喪」而言，其實代表孔子所持之人倫觀念之主要涵義。〔……〕每一個人自初生起，即接受社會中各種直接間接之助力；其中以父母之撫養為最基本；故人自有生時起，即已受社會之恩惠，因此，人必須對社會有一酬恩之態度；此一態度在孔子時，即通過人倫觀念

臺大出版中心

38 李澤厚：《論語今讀》，頁 416。

> 表示。人既有對社會酬恩之責任，故人亦可說是終身有一種對他人之普遍責任。此責任落在具體關係中，乃有具體內容，此即通往「理分」觀念；但就其本身說，則可說是一種 “commitment”。[39]

質言之，孔子對宰我的指摘，正是訴諸「感恩原則」（“principle of gratitude”），而此一原則又預設了「報償性正義」（“retributive justice”）的原則——三年之喪所以報答父母三年之懷。由「感恩原則」而有感恩的「義務」——「予也有三年之愛於其父母乎？」在孔子看來，三年之喪之所以為「天下之通喪」，是因為它有普遍的道德原則作為依據。這與孔子先前要求宰我反求其良心，看他是否真的心安，並無矛盾之處。因為對孔子而言，遵守普遍的道德原則正是人類良心之普遍要求，所謂「人同此心，心同此理」，在這裡，心與理之要求是一致的。

臺大出版中心

筆者曾比較康德與孟子的倫理學，指出其根本的分歧點在於道德主體的架構上：康德採取情、理二分的架構，使道德法則與道德情感分而兩歧；孟子則採取情、理合一的架構，將惻隱、羞惡、是非、辭讓之情與仁、義、禮、智之理視為本心之兩個在本質上相互關聯的側面。[40] 在孔子的思想中，我們也可

---

39 勞思光：《新編中國哲學史》，第 1 卷（臺北：三民書局，1984 年），頁 145。

40 請參閱拙作〈儒家與自律道德〉、〈孟子與康德的自律倫理學〉、〈再論孟子的自律倫理學〉、〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，均收入拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990 年）。

發現這種情、理合一的道德主體架構，《論語》「宰我問三年之喪」章即是最好的例證。因此，無論是李澤厚教授強調孔子將「禮」建立在心理情感之上，還是新實用主義者強調孔子對具體情境的重視，均不無所見，但這些說法也都不足以否定孔子對道德原則的反省與運用。近年來，德國學者羅哲海（Heiner Roetz）試圖證明先秦儒家的倫理學也是一種「原則倫理學」，[41] 以矯正「新實用主義論述」的片面性。在筆者看來，其說法相當有說服力。

最後，我們還得回答傅佩榮教授的質疑：「唯心論的詮釋」如何解釋孔子對管仲「如其仁」的高度評價？筆者最近發表的〈孟子王霸之辨重探〉對這個問題已有完整的說明。[42] 根據筆者的研究，「如其仁」一語當解作「幾近於仁」，隱含對管仲之仁的保留。在此，筆者接受朱子在《論語集注》中的說法，以為孔子僅肯定管仲「有仁之功」。我們不願使用「唯心論」一詞來指稱孔子倫理學觀點，一則由於西文的 idealism 一名通常是在存有論或知識論中、而非在倫理學中被使用，再則由於「唯心論」、「唯物論」之類的套語過去在馬克思主義者的使用當中早已失去了標示對象的基本認知功能，三則由於牟先生在使用

臺大出版中心

41 其主要論點見於其 *Die chinesische Ethik der Achsenzeit* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992)，以及其英文本 *Confucian Ethics of the Axial Age* (New York: SUNY Press, 1993)。

42 《中國文哲研究集刊》，第 13 期（1998 年 9 月），頁 241-266；收入拙著：《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001 年），頁 41-67。

「唯心論」一詞時，並非將它當作 idealism 之中譯名，而是在中國哲學的發展脈絡中重新賦予它一種獨特的涵義。故筆者寧可以「存心倫理學」一詞來取代「唯心論」，將孔子的倫理學理解為一種「存心倫理學」。筆者曾多次以康德倫理學為例，以顯示：存心倫理學雖反對從行為所造成的結果去衡量其道德價值（道德之善），卻仍可以承認這類結果具有非道德的價值（自然之善），故在邏輯上可能接受「功利原則」（"principle of utility"）作為衍生的道德原則。[43] 據此可知，將孔子的倫理學理解為一種「存心倫理學」，與孔子對管仲「如其仁」的評價，兩者之間並無絲毫牴牾之處。

綜合以上的討論，我們可以歸結如下：在關於《論語》此章的各種詮釋當中，傅佩榮等天主教學者傾向於從「道德實在論」的觀點來詮釋孔子的倫理學，質疑或減殺「心」作為道德判準的地位，而強調客觀的判準；李澤厚教授與新實用主義者

臺大出版中心

43 關於這個問題，請參閱以下的拙作：

(1)〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉，收入拙著：《儒家與康德》，頁 147-194。

(2)〈存心倫理學、責任倫理學與儒家思想〉，刊於《臺灣社會研究》季刊，第 21 期（1996 年 1 月），頁 217-244；收入拙著：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺灣大學出版中心），頁 99-131；簡體字版（北京：北京大學出版社，2005 年），頁 66-87。

(3)〈存心倫理學、形式倫理學與自律倫理學〉，刊於《國立政治大學哲學學報》第 5 期（1999 年 1 月），頁 1-8；收入拙著：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺灣大學出版中心），頁 133-162；簡體字版（北京：北京大學出版社，2005 年），頁 88-119。

則傾向於從主體主義的觀點來詮釋孔子的倫理學，重視「心」在道德判斷上的功能，但否定或抹殺「心」的理性面。這兩種詮釋方式均有問題：前者根本誤解（或曲解）了孔子的思想；後者雖不無所見，但因推論太過而有片面性。

臺大出版中心

臺大出版中心

再論儒家思想中的「內在超越性」問題

一、關於「內在超越說」的爭論

筆者曾於 1992 年 12 月在鵝湖月刊社及東方人文學術研究基金會中國哲學研究中心於臺北舉辦的第二屆「當代新儒學國際研討會」中發表了〈儒家思想中的內在性與超越性〉一文。[1] 此文主要是針對美國學者郝大維（David L. Hall）與安樂哲（Roger T. Ames）合著的《通過孔子而思》一書[2]而寫。近年來，郝、安二人對於中外學者借用西方哲學的概念與架構來翻譯或詮釋中國哲學的作法一再提出警告與批評。在此書中，他們批評當代新儒家以「內在超越性」來界定儒家的宗教性，認為這種作法無助於釐清問題。筆者則認為：他們的批評主要是由於他們對新儒家（尤其是牟宗三先生）的相關說法之誤解。因此，

臺大出版中心

1 此文收入拙著：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年），頁 129-148；簡體字版（北京：中國社會科學出版社，2001 年），頁 118-136；亦收入楊祖漢編：《儒學與當今世界》（臺北：文津出版社，1994 年），頁 55-74；並刊於鄭家棟、葉海煙主編：《新儒家評論》，第 1 輯（北京：中國廣播電視出版社，1994 年 8 月），頁 197-215。

2 David L. Hall/Roger T. Ames: *Thinking Through Confucius* (Albany: SUNY Press, 1987). 此書有蔣弋為與李志林的中譯本：《孔子哲學思微》（南京：江蘇人民出版社，1996 年），以及何金俐的中譯本：《通過孔子而思》（北京：北京大學出版社，2005 年）。

「這種批評與其說是涉及思想內涵之不同，不如說僅涉及概念使用之差異。」[3]

到了 1998 年，郝大維與安樂哲合著的《漢思維：中國文化與西方文化中的自我、真理與超越性》一書出版。[4] 在此書中，他們除了繼續發揮他們原先的主張之外，在第九章還特別討論了「當代中國的『超越性之辯』」。在此，他們依然反對牟宗三先生以「超越性」的概念來詮釋孔子思想，並且回應了筆者對他們的批評。[5] 為了便於以下的討論，此處有必要先對筆者與郝、安兩人的爭論點作一簡要的回顧。

在《通過孔子而思》一書，郝、安二人開宗明義便提出詮釋孔子思想的三項基本假定：(1) 內在性宇宙；(2) 概念的兩極性；(3) 以傳統為詮釋脈絡。其中，意義最深遠的是第一項假定，即「徹底內在性之假定」，它「排除任何超越的存有者或原則之存在」。[6] 他們堅持：就西方哲學傳統中嚴格意義的「超越性」概念而言，這個概念完全不能用來詮釋孔子思想。他們將嚴格意義的「超越性」概念理解如下：「一項原則甲是乙的原則，如果

臺大出版中心

---

3 拙著：《當代儒學之自我轉化》，頁 140（簡體字版，頁 129）。

4 David L. Hall/Roger T. Ames: *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture* (Albany: SUNY Press, 1998). 此書有施忠連的中譯本：《漢哲學思維的文化探源》（南京：江蘇人民出版社，1999 年）。以下引用此書時，概以英文本為準。中譯本於邊頁上註明了英譯本的頁碼，故讀者不難據此找出中譯本的出處。

5 相關的論點亦見安樂哲：〈中國式的超越，抑或龜龜相馱以至無窮〉，收入蕭振邦編：《儒學的現代反思》（臺北：文津出版社，1997 年），頁 41-66。

6 Hall/Ames: *Thinking Through Confucius*, p. 12.

不訴諸甲，乙的意義或涵義就無法得到充分的分析和解釋，則甲對於乙是超越的；反之則不然。」[7] 他們不但在耶教的「上帝」及其「創造」中，也在柏拉圖的「理型」（"idea"）、亞里斯多德的「不動的致動者」，甚至在唯物論者德謨克利都斯（Democritus, 460-371 BCE）、魯克雷修斯（Lucretius, ca. 96-55 BCE）的「原子」中，發現這種嚴格意義的「超越性」概念，因為它們都是獨立而不變的，而且不受到它們所產生的萬有之任何影響。[8] 而在另一方面，郝、安二人在懷德海（Alfred North Whitehead, 1865-1947）的「歷程哲學」（"process philosophy"）及美國的「實用主義」（"pragmatism"）中發現更有利的資源，可以幫助我們理解孔子思想。[9] 事實上，他們不時借用「歷程哲學」的語彙——如「機體」（"organism"）、「事件」（"event"）等——來詮釋孔子思想，甚至將儒家的存有論理解為一種「事件的存有論」（"ontology of events"）。[10]

臺大出版中心

基於上述的觀點，郝、安二人批評杜維明先生在《論中庸》一書、[11] 牟宗三先生在《中國哲學的特質》一書中以「超越性」

7 同上書，頁 13。
8 同上書，頁 13 & 16。
9 同上書，頁 15。
10 同上註。
11 Tu Wei-ming: *Centrality and Commonality*: *An Essay on Chung-Yung* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1976)；此書後經擴充並改名為：*Centrality and Commonality*: *An Essay on Confucian Religiousness* (Albany: SUNY Press, 1989). 後者有段德智的中譯本：《論儒學的宗教性——對「中庸」的現代詮釋》，收入郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集》（武漢：武漢大學出

的概念來詮釋「天」或「天命」。牟先生在《中國哲學的特質》一書中寫道：

> 天道高高在上，有超越的意義。天道貫注于人身之時，又內在于人而為人的性，這時天道又是內在的（Immanent）。因此，我們可以康德喜用的字眼，說天道一方面是超越的（Transcendent），另一方面又是內在的（Immanent 與 Transcendent 是相反字）。天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。[12]

這段文字包含當代新儒家所謂「既超越又內在」或「內在超越性」的說法。至於郝、安二人所堅持之嚴格意義的「超越性」，當代新儒家稱之為「外在超越性」。針對這段文字，郝、安二人評論道：「就『超越性』一詞意涵獨立性而言，它似乎是不恰當的。」[13] 在同一書中，牟先生又說：

臺大出版中心

> 「天命」的觀念表示在超越方面，冥冥之中有一標準在，這標準萬古不滅、萬古不變，使我們感到在它的制裁之下，在行為方面，一點不應差忒或越軌。如果有「天命」的感

版社，1999 年），第 3 卷。

12 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1990 年），頁 26〔28: 22〕；（方括號內所附的是《牟宗三先生全集》〔臺北：聯經出版公司，2003 年〕之冊數、頁碼，下同）。

13 Hall/Ames: *Thinking Through Confucius*, p. 205.

> 覺，首先要有超越感（Sense of Transcendence），承認一超越之「存在」，然後可說。用今天的話說，通過「敬德」、「明德」表示並且決定「天命」、「天道」的意義，那是一種道德秩序（Moral order），相當於希臘哲學中的公正（Justice）。然而後者的含義遠不及前者的豐富深遠。[14]

對此，郝、安二人又評論道：「牟宗三顯然試圖把一種嚴格的超越性歸屬於早期中國傳統，此一歸屬正是我們要反對的。」[15]這些批評無疑是以「外在超越性」為標準，來質疑「內在超越性」的概念。

筆者在〈儒家思想中的內在性與超越性〉一文中為當代新儒家（尤其是牟宗三先生）的「內在超越」說提出辯解。筆者的論點其實很簡單：當代新儒家在使用「內在超越性」的概念時，顯然認為「內在性」與「超越性」這兩個概念在邏輯上並不矛盾，這就證明他們並非依郝、安二人所認定的嚴格意義來使用「超越性」一詞。因此，郝、安二人的批評顯然是基於誤解。在《漢思維》一書中，郝、安二人回應了筆者的論點，但不幸的是：他們的回應又包含對筆者論點的誤解。筆者在上述論文中為牟先生將「天命」、「天道」比擬為希臘哲學的「公正」概念辯解道：

臺大出版中心

14　牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 21〔28: 17-18〕。
15　Hall/Ames: *Thinking Through Confucius*, p. 205.

> 新儒家學者並非在「超越性」與「內在性」對立的二元架構下使用「超越性」底概念。如今牟先生說：「天命」、「天道」底意義相當於希臘哲學中的「公正」，顯然只是就它們均是「萬古不滅、萬古不變」的標準而言，並不表示他也根據希臘哲學底二元論架構來理解儒家底「天命」或「天道」，否則他就不會說：「後者〔天命、天道〕的含義遠不及前者〔公正〕的豐富深遠。」因此，安樂哲底批評顯然是出於誤解。[16]

在這段文字中，「後者〔天命、天道〕的含義遠不及前者〔公正〕的豐富深遠」應改為「後者〔公正〕的含義遠不及前者〔天命、天道〕的豐富深遠」，這是筆者一時的筆誤。[17] 郝、安二人在書中指出這個錯誤，[18] 筆者在此要特別表示感謝。但是他們質疑的重點並不在於這個明顯而易於改正的錯誤，而在於筆者同意牟先生就天命、天道「萬古不滅、萬古不變」來理解其超越性。他們引述筆者反問他們的話：「誰能否認儒家底『天』或『道』具有獨立性和永恆性，因而可依他們〔指郝、安二人〕的定義被視為超越性原則呢？」[19] 並且據此推斷說：「李氏的最後立場

臺大出版中心

16 拙著：《當代儒學之自我轉化》，頁 145-146（簡體字版，頁 134）。
17 此項錯誤在簡體字版中已修正。
18 Hall/Ames: *Thinking Through Confucius*, p. 228；亦見安樂哲：〈中國式的超越，抑或龜龜相馱以至無窮〉，前引書，頁 56。
19 拙著：《當代儒學之自我轉化》，頁 142（簡體字版，頁 130）。

是：中國哲學可以納入對於嚴格超越性的理解中〔……〕」[20] 但事實上，這並非筆者的立場。如果這真是筆者的立場，筆者上述的論文便白寫了。因此，他們的推斷顯然涉及進一步的問題。

郝、安二人的質疑係基於他們始終堅持的一項基本觀點：在一個內在性宇宙中，「天」或「道」不可能具有獨立性和永恆性，獨立性和永恆性僅屬於嚴格意義的超越者（如耶教的上帝）。但問題是：在中國古代哲學中，「天」或「道」真的不具有獨立性與永恆性嗎？在此隨便舉幾個反例。例如，《老子》第25章云：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」又如《荀子・天論篇》云：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」此外，董仲舒〈賢良對策〉云：「道之大原出於天，天不變，道亦不變。」（《漢書・董仲舒傳》）這三段文字都直接肯定「道」或「天」的獨立性與永恆性。但是郝、安二人可能辯解道：他們只是反對將嚴格意義的「超越性」概念運用在孔子思想上，而非就整個中國古代哲學而言。他們有時的確謹慎地將孔子思想與其後的儒家思想加以區別，[21] 但有時又不加區別地大談「中國古代哲學」或

臺大出版中心

20 Hall/Ames: *Thinking Through Confucius*, p. 228；亦見安樂哲：〈中國式的超越，抑或龜龜相馱以至無窮〉，前引書，頁 56。

21 譬如，他們說：「〔……〕在中國傳統裡，人們不斷地訴諸聖人孔子的權威，這掩蓋了許多創新的事物。由於促進傳統價值的延續性之傾向，與孔子學說顯然不一致的學說曾被歸諸孔子。譬如，儘管在《論語》中孔子似乎一再避免明確地討論形上學問題，但具有深刻形上學意義的《中庸》仍經由其孫子思被『歸屬』於他。而荀子有意打著孔子的旗號，事實上卻偏離了

「中國古典哲學」。在《論語》裡，孔子誠然未明白地指出「道」或「天」的獨立性與永恆性。但我們不妨考慮《論語‧陽貨篇》所載孔子的話：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」孔子在此無疑是將「天」視為「四時行焉，百物生焉」的存有論基礎。這等於是間接承認「天」的獨立性與永恆性，因為四時之運行、百物之生長皆依循不變的原則或規律，其基礎即在於「天」。

筆者同意郝、安二人一再重複的觀點：在整個中國傳統哲學（當然包括儒家哲學在內）裡的確不存在「無中創造」（“creatio ex nihilo”）的說法。這種說法與「外在超越性」的概念有其邏輯上的關聯。但在邏輯上，這決不意涵：在中國傳統哲學中，「道」或「天」不具有獨立性與永恆性。在儒家傳統中，天、道、天命、天道、太極這些概念均同時寓有「價值根源」與「存在根據」之義，說它們不具有獨立性與永恆性，無異於否定它們是「價值根源」與「存在根據」。在西方傳統哲學中，「超越性」的嚴格概念有知識論的意義與存有論的意義。在知識論的脈絡中，「超越性」意謂：超出我們的某種認知能力（尤其是經驗），乃至於全部認知能力。在存有論的脈絡中，「超越性」意謂：脫離世界或自然，而與之相隔絕。郝、安二人係在存有論的脈絡

臺大出版中心

其原初的教義，而代表一種極端的實用主義。西漢卓越的儒家學者董仲舒與其說是孔子甚或先秦儒家之代表，或許不如說是漢代折中思想之代表。」（*Thinking Through Confucius*, p. 24.）

中來理解「超越性」概念。筆者的反問其實是針對他們對於「超越性」的界定。筆者批評他們的「超越性」概念一方面太狹隘，另一方面又太鬆泛。為何說太鬆泛呢？因為他們僅就「獨立不改」的意涵來界定「超越性」，甚至把屬於自然界的「原子」都視為超越性原則，這其實已超出了「超越性」的嚴格意義。筆者是在此一脈絡中採取「以子之矛，攻子之盾」的辯論策略，而反問他們說：「誰能否認儒家底『天』或『道』具有獨立性和永恆性，因而可依他們的定義被視為超越性原則呢？」這決非意謂：筆者同意依嚴格意義的「超越性」概念來詮釋中國古代哲學。郝、安二人顯然誤解了筆者的意思，故其批評也成了無的放矢。

臺大出版中心

二、西方傳統中的「內在超越說」

綜合以上的討論，我們不難得出一項結論：郝、安二人與當代新儒家關於「超越性」的爭論在很大程度內是字面之爭。郝、安二人堅持西方傳統哲學中嚴格意義的「超越性」概念，反對將此概念用來詮釋中國哲學。而在筆者看來，在不同文化頻繁互動的當今世界，這種堅持不但沒有多大的意義，而且不利於文化的交流與創造。其實，他們自己也承認：在西方現代的存在哲學中，作為行動者（agent）的個人被視為超越性原則，

而就個人與社會的相互關係而言，存在哲學與古代儒學有相合之處。[22] 如果當代儒家學者能夠清楚地掌握「超越性」一詞在西方哲學中的不同意涵，並且選擇性地借用此概念來詮釋中國傳統哲學，而此一借用又確實有助於說明相關的問題，我們有什麼理由堅持非採用嚴格意義的「超越性」概念不可呢？

即使在西方文化本身的脈絡中，「超越性」的問題也存在不同的詮釋角度。筆者最近讀了美國學者巴克翰（John Wright Buckham）在 1930 年代所發表的論文〈內在性—超越性〉，[23] 認為他在文中對於「內在性」與「超越性」這組概念所作的分析更能言之成理，值得在此加以介紹。在巴克翰看來，這組概念若要有意義，就得相互預設對方：不具有「內在性」的「超越性」，如同不具有「超越性」的「內在性」一樣，是無意義的。他以「內在性」的概念來指稱「經驗中的一個實存物或價值，至少就它在某個程度內可以單獨被觀想或評價而言，它可以與全體區別開來」；在這個意義下，「內在的」一詞其實相當於我們通常所謂「精神的」（"spiritual"）。這個較高級的（精神的）實存物或價值若要在被經驗的整體之內可以區別開來，它就得同時「超乎」（"beyond, or above"）其上。反之，我們若要設想超越之物，它就不能完全外在於被經驗的實存物與關係之全體，

臺大出版中心

22 Hall/Ames: *Thinking Through Confucius*, p. 14.

23 John Wright Buckham: "Immanence-Transcendence", *The Journal of Philosophy*, Vol. 28 (1931), pp. 204-211.

而必須存在並作用於宇宙與人類所構成的整體中。換言之，「關於超越性的**經驗**是超越性的觀念之必要來源；但這不是一種分離的經驗。」綜合這兩方面的考慮，巴克翰總結道：「內在性與超越性二者均包含在經驗之中，而且就像空間與時間一樣，不應被分開。」[24]

基於此一立場，他進而檢討當時在西方甚為流行的「內在論」（"immanentism"），此一觀點是將「內在性」視為一個可以脫離「超越性」的獨立範疇。他以亞歷山大（Samuel Alexander, 1859-1938）為「內在論」最極端的代表。眾所周知，亞歷山大主張「突創進化論」（"the theory of emergent evolution"）。巴克翰似乎也將懷德海的「機體哲學」（"philosophy of organization"）與摩根（Conwy Lloyd Morgan, 1852-1936）的「突創論」（"emergent ism"）歸入「內在實在論」（"imamnental realism"）之列，但是他在其中見到一種兼顧內在性與超越性的邏輯傾向。[25]

依巴克翰之見，純然的「內在論」是無法成立的，其理由有二：（1）不合乎邏輯；（2）不合乎經驗。就第一點而言，內在性與超越性是相反相成的兩極，故脫離了超越性，內在性便無實義，而這違反「理性底構造原則之一」。至於第二點理由，巴克翰訴諸我們關於自我的共同經驗。他寫道：

臺大出版中心

24 此段的討論見同上註，頁 204。
25 此段的討論見同上註，頁 205-206。

> 如經驗所證實，創造是人格性之本性。每一人格均是創造的，而不論豐富還是貧乏，以外現的還是非外現的方式。一個人所「製造」的每個對象、他所說的每句話、他所寫的每個字母、他所完成的每個行動，都是一個創造的行動。先前不存在的某物開始存在。而在每一個這類的自我表現中，行動者成為獨特地內在的。但作為一個明確的自我，他仍然也是超越的，且因此能夠具現為創造性表現之其他形式。[26]

這段話很難不讓熟悉儒家經典的讀者聯想到《中庸》裡「自誠明，謂之性；自明誠，謂之道」,「贊天地之化育」,「唯天下至誠為能化」,「誠者，非自成己而已也，所以成物也」等文句。的確，在早期儒家經典中，最能呈現「內在超越性」之特色的，莫過於《中庸》。杜維明先生藉《中庸》來闡明儒學的宗教性，可謂深具慧眼。巴克翰歸結道：「真正的內在性被視為包含超越性，反之亦然。它們是同一個精神實在之展現或互補面，此一精神實在超越自然與歷史，且仍然充斥於自然與歷史。」[27]

根據他對「內在性」與「超越性」的理解，他進而檢討西方哲學史的發展。在他看來，整個西方哲學史始終在內在性與超越性之間擺盪，罕能平衡地兼顧二者。他指出：希伯萊心靈偏向超越性，希臘心靈偏向內在性，耶教則試圖統合希伯萊的

臺大出版中心

26 同上註，頁 207。
27 同上註。

超越性與希臘的內在性，而在「道成肉身」(“incarnation”) 的理論中將內在性與超越性的相互關係發揮到極致。[28]

拙文〈儒家思想中的內在性與超越性〉發表之後，美國學者白詩朗（John H. Berthrong）的《普天之下》一書於 1994 年出版。[29] 他在此書中提出的觀點與筆者的觀點不謀而合。他贊同牟宗三與杜維明兩人以「內在超越性」的概念來說明儒家的宗教性，認為這種說法為儒家與耶教之對話提供了有利的基礎。在該書的第五章〈歷程神學與雙向超越性〉，白詩朗特別介紹現代西方因懷德海的影響而形成的「歷程神學」(“process theology”)，尤其是赫桑（Charles Hartshorne, 1897-2000）的神學思想。他將赫桑所謂的「雙向超越性」(“dual transcendence”) 與當代新儒家所說的「內在超越性」相提並論，認為兩者可以相互會通。無獨有偶，白詩朗也注意到《中庸》的有機論觀點與「歷程神學」有不謀而合之處。[30]

赫桑所謂的「雙向超越性」係相對於「單純的或非雙向的超越性」(“simple or nondual transcendence”) 而言。他提出這個概念，是為了突破西方傳統神學以因／果、一／多、存有／變化、必然／偶然、獨立／依待等二元對立的間架來界定「超越性」之窠臼，而代之以「非凡」(“eminent”) 與「平凡」(“ordinary”)

臺大出版中心

---

28 同上註，頁 208。

29 John H. Berthrong: *All under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue.* Albany: SUNY Press, 1994.

30 參閱 Berthrong: *All under Heaven*, pp. 125-131.

的兩極性。因此，他說：「上帝超乎其他實在物，並非如因超越果，或一超越多，或存有超越變化，而毋寧如非凡的因超越平凡的因，且非凡的果超越平凡的果；類似地，非凡的存有與變化超越平凡的存有與變化，或非凡的一與多超越平凡的一與多。」[31] 又說：「超越性不但需要必然性，也需要偶然性，不但需要獨立性，也需要依待性，每一者都是憑藉一種獨特或非凡的形式。」[32] 赫桑曾撰寫〈雙向超越性原則及其在日常語言中的基礎〉一文，[33] 檢討西方傳統哲學與神學中的「超越性」概念，並指出嚴格的「超越論」之理論困難。

如上所述，巴克翰檢討現代西方的「內在論」，並指出其理論困難。他與赫桑分別從不同的方向出發，卻得出相同的結論。他們不約而同地在西方現代的「機體哲學」與「歷程神學」中發現一種打破內在性與超越性的二元對立之趨向，並且證實這種趨向已隱含於西方傳統文化之中。白詩朗則進一步指出：此一趨向與傳統儒家的內在超越論可以會通。如果我們接受巴克翰、白詩朗及其他歷程神學家關於「超越性」的觀點，我們或

臺大出版中心

31 Charles Hartshorne: *Insights and Oversights of Great Thinkers: An Evaluation of Western Philosophy* (Albany: SUNY Press, 1983), pp. 314f.

32 Charles Hartshorne: *Creative Synthesis and Philosophic Method* (Lanham: University Press of America, 1983), p. 234.

33 Charles Hartshorne: "The Principle of Dual Transcendence and Its Basis in Ordinary Language", in his *Creative Synthesis and Philosophic Method*, pp. 227-244.

許可以說：當代新儒家之使用「內在超越性」的概念，不但不是由於對西方傳統的無知，反而顯示出一種難得的睿識。

三、「內在超越說」的理論效應

最後，我們要回到中國哲學的脈絡中，看看以「內在超越性」作為一個詮釋性概念，究竟有什麼理論效應？

自從當代新儒家提出這個概念之後，這個概念逐漸被屬於不同學科、持不同觀點的學者所接受。譬如，自由主義學者林毓生和張灝兩人都接受這種說法。林教授在〈新儒家在中國推展民主的理論面臨的困境〉一文[34]中認為傳統儒家包含一種「內在超越」的宇宙觀，並且承認這種宇宙觀對於人生意義之追尋與發掘具有極重大的正面意義，但是他懷疑這種宇宙觀足以支持民主制度之建立。張教授在〈超越意識與幽暗意識〉一文[35]中則指出：儒家論天人關係有兩種型式，即「天人合一的內在超越型式」與「天人相應」的型式。依其看法，前一種型式肇端於《論語》、《孟子》、《中庸》、《大學》，其後在宋明儒學得到復興；後一種型式則胎源於殷、周的古代神話傳統，而在漢代儒

臺大出版中心

34　此文收入林毓生：《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版公司，1989年），頁337-349。

35　此文收入張灝：《幽暗意識與民主傳統》一書（臺北：聯經出版公司，1989年），頁33-78。

學取得主導地位。他進而指出:「天人合一」的思想以內在超越為前提，蘊含了權威二元化的激烈批判意識；而「天人相應」的思想以人世秩序的基本制度之神聖不可變為前提，僅能發揮有限度的批判意識。不過，他最後還是認為：傳統儒家的「內在超越」思想所蘊含之批判意識在歷史上並未得到充分的展現；即使能充分展現，亦不足以開展出自由民主的思想。對於林、張二人的上述觀點，筆者曾分別撰文回應，[36] 讀者可自行參閱。

余英時先生雖不願以「新儒家」自居，但他在〈從價值系統看中國文化的現代意義〉一文中也強調：中國文化走的是內在超越的路，與西方的外在超越形成鮮明的對照。[37] 此外，在民俗與宗教研究方面卓然有成的人類學家李亦園教授最近在一次座談會中亦發言表示：

臺大出版中心

> 西方宗教認為人生來即有罪，所以人永遠不能完美，完美的境界只有上帝，人必須遵守上帝的規律、社會的法律才能成為較完美的人。這種用外在力量，追求人的昇華，我們稱為外在的超越。中國人認為人的本質是善的，

36 參閱拙作:〈儒學如何開出民主與科學？〉，收入本書，頁 1-21；以及拙作：〈性善說與民主政治〉，收入劉述先編:《當代儒學論集：挑戰與回應》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995 年)，頁 159-197；亦收入拙著:《孟子重探》(臺北：聯經出版公司，2001 年)，頁 113-168；拙著:《儒家視野下的政治思想》(臺北：臺灣大學出版中心，2005 年)，頁 58-65；簡體字版（北京：北京大學出版社，2005 年)，22-46。

37 參閱其《中國思想傳統的現代詮釋》(臺北：聯經出版公司，1987 年)，頁 7-22。

> 所有的人都能變為完美的，所以我們的神都是人變的。關公、媽祖和王爺沒有一個不是人變的。人可以到達超越完美的境界，這種超越稱之為「內在的超越」。[38]

但更值得注意的是：臺灣的天主教學者雖然在中國哲學的詮釋方面對當代新儒學批評不遺餘力，卻也不反對「內在超越性」的說法。譬如，李振英（李震）教授曾數度撰文討論內在性與超越性的問題。[39] 他將超越性區分為「橫向的超越性」與「縱向的超越性」；前者即是「內在超越性」，後者則是「外在超越性」，亦即「神性義天道所具有的超越性」。他認為：有神論是以「縱向的超越性」為基礎，但可以同時承認內在原理；反之，內在論者必然要排斥「縱向的超越性」，如果談「超越性」，也只能談「橫向的超越性」，故必然會成為無神論者。在他看來，西

臺大出版中心

38 〈新世紀新文化學術高峰會議：問答篇〉，《聯合報》，1990 年 5 月 5 日第 15 版。

39 他關於此問題的討論主要見於以下著作：

（1）〈從儒家的「道」看內在性與超越性問題〉，《哲學與文化》，第 21 卷第 2 期（1994 年 2 月），頁 100-111；收入李震：《人與上帝——中西無神主義探討・卷四》（新莊：輔仁大學出版社，1994 年），頁 1-27；亦收入鄭家棟、葉海煙主編：《新儒家評論》，第 1 輯（北京：中國廣播電視出版社，1994 年），頁 252-269。

（2）〈從老莊的「道」看內在性與超越性問題〉，《哲學與文化》，第 21 卷第 9 期（1994 年 9 月），頁 766-789；收入李震：《人與上帝——中西無神主義探討・卷四》，頁 29-85。

（3）《人與上帝——中西無神主義探討・卷五》（新莊：輔仁大學出版社，1995 年），第 2 章〈從「內在和超越」二原則去了解中西無神主義的共同特質〉。

方近代以來的大部分哲學系統與當代新儒學都屬於內在論，因而是無神論。[40] 至於傳統中國哲學，他認為：在儒家與道家思想中並存著「縱向的超越性」與「橫向的超越性」，兩者並不衝突。

不過，筆者在此不免會產生以下的疑問：依李教授之見，是否有兩種「橫向的超越性」（內在超越性），一者與「縱向的超越性」（外在超越性）不矛盾，而可以納入有神論，一者與「縱向的超越性」相矛盾，必然歸於無神論？如果這是李教授的意思，則不但「超越性」有兩種類型，「內在超越性」也有兩種類型。進而言之，「內在性」也應有兩種類型：一種是有神論者所接受的，一種是無神論者所肯定的。換言之，所有相關的概念都要根據有神論與無神論的立場區分兩種意義。由於李教授對這些問題交代得不清楚，他的這些概念是否適於作為分析問題的工具，也就很值得懷疑了。

臺大出版中心

另一位出身天主教的項退結教授也曾在〈兩種不同超越與未來中國文化〉一文[41]中討論過這個問題。他在文中承認中國傳統文化中存在「天道既超越又內在」的思想（他特別以「絕

40 李振英教授如此評價以唐君毅、牟宗三等人為代表的當代新儒家：「〔他們〕在骨子裡，仍不願擺脫無神主義的陰影與信念，因為當代新儒家哲學所崇尚的根本精神乃一澈底人文主義的精神，更好稱之為人本主義，而在此精神之下，宗教必須歸屬於道德，天道必須內在於人道，超越性必須向內在性或人的主體性投降。極端的人本主義無法切斷與無神主義的內在關係。」（見其《憂患與超昇》〔新莊：輔仁大學出版社，1985 年〕，頁 113-114）可見在他看來，以天或道之「內在超越性」為基礎的「人文教」與無神論並無多大的差別。

41 收入鄭家棟、葉海煙主編：《新儒家評論》，第 1 輯，頁 233-251。

對者內在於宇宙說」稱之)。但是他認為:這種思想並非自古已有,而是在戰國時代由於道家思想的影響,經過「典範轉變」之後才形成的。在他看來,在此之前中國人的天道信仰,除了欠缺「無中創造」的說法之外,與耶教的上帝觀頗為接近。

這兩位天主教學者雖然都使用「內在超越性」一詞來詮釋中國傳統哲學,但是在評價上對此一概念所代表的思想方向都有所保留,反而強調「外在超越性」的意義。此一評價問題,由於牽涉太廣,筆者無意在此多加討論。[42] 但由以上這些學科不同、觀點不同的學者不約而同地使用「內在超越性」的概念,並據以評騭中國文化看來,此一概念之提出當有其學術上的理由。以下便就筆者的思考所及,略申己見。

首先,筆者同意項退結教授所言:中國古代的天道思想經歷了一次「典範轉變」。此一「典範轉變」當即是雅斯培斯(Karl Jaspers, 1883-1969)所言「軸心時代」(“Achsenzeit”)的精神性突破。但是此一「典範轉變」並非如項教授所言,係受到道家的影響所致,而是周初以來長期發展的結果。徐復觀先生在《中國人性論史・先秦篇》第二至四章便詳論了中國上古的原始宗教自周初到孔子的轉化(人文化)過程。在此一「典範轉變」之前,《詩》、《書》中所反映的「帝」、「天」、「上帝」的確是具

臺大出版中心

42 項退結教授認為:「源出道家的既內在又超越的道,很難和儒家的中心思想——仁互相融合。」又認為:「超越的上帝也比較容易奠定個人尊嚴的基礎。」(同上書,頁 234)

有意志、能施賞罰的「人格神」，頗類乎《舊約》中所見的上帝（當然前者不具有「無中創造」的能力）。無怪乎明末清初的耶穌會士（如利瑪竇）一再引用《詩》、《書》，以證明古代中國人的上帝信仰。

周公之後，孔子是此一「典範轉變」的關鍵性人物。無論是明末清初的耶穌會士，還是當代的天主教學者，均將孔子視為上古的原始宗教及其天道信仰之繼承者。但事實上，孔子在中國文化史上的地位在於他開創了一個新的傳統：他提出「仁」的概念，將「禮」生命化，使此一原始的天道信仰決定性地轉向內在超越之路。若說中國文化以「內在超越性」為特色，當係就此一「典範轉變」之後的中國文化而言。有時我們也籠統地以「天人合一」一詞來表示這種內在超越之路（雖然此詞首先出現於張載的《正蒙・乾稱篇》）。由於孔子處於此一轉折點上，有時我們也會在他的言論中見到一種近乎原始宗教的語言（譬如具有人格神意味的「天」），但孔子思想的主軸是趨向於內在超越之路，這是毋庸置疑的。[43]

此一內在超越之路經孟子到《中庸》而得以確立。如上所述，將道之「內在超越性」表達得最清楚的，莫過於《中庸》。

臺大出版中心

---

43 近來劉述先先生在其〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道〉一文中，根據《論語》本身的材料來說明孔子的「天人合一」思想，甚有說服力；此文原刊於中央研究院《中國文哲研究集刊》，第 10 期（1997 年 3 月），頁 1-23；後收入其《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000 年），頁 1-26。

如果我們將赫桑對於「雙向超越性」的闡述與《中庸》的文本（尤其是其後半部）加以比較，便會發現兩者的思想模式確實極其類似。赫桑所說的「非凡」與「平凡」之兩極對比簡直就是《中庸》「極高明而道中庸」一語的註腳。臺灣早期的基督教思想家李春生也像利瑪竇一樣，肯定《詩》、《書》中所反映的天道信仰，但對《中庸》裡「贊天地之化育」、「與天地參」、「峻極於天」等文句特別反感，顯然是由於這些文句表達了道之「內在超越性」，與李春生所信仰之外在超越的上帝有所牴牾。[44]

如果我們不採用「內在超越性」的概念，我們要如何分別「典範轉變」之前的上古天道信仰與其後的「天人合一」思想？如何表達「天人合一」思想所包含的宗教性？難道我們要將孔子以後的思想，無分儒、釋、道，一律視為「內在論」？其實，在中國思想史中亦存在否定超越性的「內在論」，譬如否定理氣之分而主張「理存乎欲」的戴震便是最好的例子。否定了「內在超越性」的概念，我們便只能將戴震與主張「理氣不離不雜」的朱子同歸於「內在論」之列。然則，我們要如何理解戴震對朱子理氣論的強烈抨擊呢？為了回答這些問題，「內在超越性」

臺大出版中心

44 關於李春生對於儒家思想的理解，請參閱拙作：〈李春生與儒家思想〉，收入劉述先編：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000 年），亦收入李明輝編：《近代東亞變局中的李春生》（臺北：臺灣大學出版中心，2010 年），頁 1-24；亦參閱拙作：〈轉化抑或對話？——李春生所理解的中國經典〉，中央大學《人文學報》，第 20/21 期（1999 年 12 月／2000 年 6 月）亦收入李明輝編：《近代東亞變局中的李春生》（臺北：臺灣大學出版中心，2010 年），頁 25-65。

的概念都是必要的。這麼多學者使用「內在超越性」的概念，決非出於偶然。

「內在超越性」這個概念之使用還牽涉到比較文化研究中的方法論問題。在《漢思維》一書的〈前言〉，郝、安二人對比較文化研究提出一些方法論的反省。其中有一段文字如下：

> 如果有人像我們一樣，認為語言若要在文化對話中有用，就得保持富有成效的模糊，那麼他可能會發現：要求概念清晰的願望與最令人滿意的文化互動形式背道而馳。畢竟我們歐美人與我們的夥伴共同感受到的社群感，有賴於訴諸「自由」、「正義」、「民主」之類的模糊用語。如果這些用語被規定得過死，它們就只會將在意見與機緣方面無法化解的差異渲染成無法獲勝的爭辯。人們之取得共同接受的意義，較少透過理論性的討論與爭辯，而較多透過實踐的與行為的互動。這種互動依靠語言表達之豐富的模糊性，而非依靠此中任何狹隘的精確性。我們在通篇著作中頌揚「模糊」之價值，旨在將純然「文化間的對談」推進到屬於不同文化的個人間之實際接觸。[45]

我們只消想想近兩、三個世紀以來東西方文化間的交流如何改變了諸如「宗教」、「哲學」等西方概念的學術意涵，便知以上所言不虛。表面看來，概念之「模糊」似乎與我們對於概念運用的

臺大出版中心

---

45 Hall/Ames: *Thinking from the Han*, p. xiv.

要求背道而馳，但這種模糊必須是「富有成效的」（“productive”）；換言之，「模糊」並非比較研究之目的，而是其通道。基本上，比較研究不可能從「精確」出發，它所需要的起點只是「類似」。如果我們要堅持每個概念在其原有系統中的精確意義，則所有的概念系統之間都是「不可通約的」（“incommensurable”），不同系統中的概念也是不可比較的，這無異否定了比較研究的可能性。

令人不解的是：郝、安二人在與當代新儒家的對話中堅持嚴格意義的「超越性」概念，似乎與他們頌揚「模糊」的態度背道而馳。舉例而言，如果我們一定要堅持「哲學」一詞在西方的「原義」（究竟何所指？），那麼「中國哲學」一詞便大有問題。可是他們自己也無法免俗地談論「中國哲學」。試問：今天究竟有多少學者會由於使用「中國哲學」一詞，而對中國哲學與西方哲學之間的重大差異視而不見？如果今天還有人要像過去的若干西方學者那樣，根據所謂嚴格的「哲學」概念，堅持說中國過去沒有哲學，固然能言之成理，但是又有多大的意義呢？「超越性」的問題似乎亦當如此來看待。

臺大出版中心

臺大出版中心

「內聖外王」問題重探

一、余英時新著《朱熹的歷史世界》所引起的爭論

「內聖外王」一詞出自《莊子・天下篇》，但後世多借以說明儒家傳統的特色，甚至成為儒者的自我認定。事實上，以「內聖外王」來概括儒家傳統的特色，以別於道、釋兩家，是很貼切的，故歷來罕有人對此有異議。但對於「內聖外王」的實質涵義，歷代儒者已有不同的理解；時至今日，更是言人人殊。

最近余英時先生出版了兩巨冊的《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化實業公司，2003年），引起國內外學術界的重視，而出現了不少書評。這些評論所涉及的問題極多，其中劉述先與楊儒賓兩位先生的評論均涉及「內聖外王」的問題，而與余先生有所爭辯。余先生也對他們的批評加以回應，澄清了若干誤解，但也留下了若干未解決的問題。筆者先將這些往復辯論的文獻依序羅列於次：

（1）劉述先：〈評余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉，《九州學林》，第 1 卷第 2 期（2003 年冬），頁 316-334。

（2）余英時：〈「抽離」、「迴轉」與「內聖外王」——答劉述先先生〉，《九州學林》，第 2 卷第 1 期（2004 年春），頁

臺大出版中心

301-310。

（3）劉述先：〈對余英時教授的回應〉，《九州學林》，第 2 卷第 2 期（2004 年夏），頁 294-296。

（4）余英時：〈試說儒家的整體規畫——劉述先先生「回應」讀後〉，《九州學林》，第 2 卷第 2 期（2004 年夏），頁 297-312。

（5）楊儒賓：〈如果再迴轉一次「哥白尼的迴轉」〉，《當代》，第 195 期（2003 年 11 月），頁 125-141。

（6）余英時：〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生〉，《當代》，第 197 期（2004 年 1 月），頁 54-73。

（7）楊儒賓：〈我們需要更多典範的轉移——敬答余英時先生〉，《當代》，第 198 期（2004 年 2 月），頁 97-105。

（8）余英時：〈簡單的說明〉，《當代》，第 198 期（2004 年 2 月），頁 70-71。

臺大出版中心

余先生與劉、楊二人的辯論各自往還兩個回合。其中，余先生的答覆（2）、（4）、（6）事後收入其《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化實業公司，2004 年）一書，作為附錄。此書的主體部分是《朱熹的歷史世界》一書的〈緒說〉，加上〈明代理學與政治文化發微〉一文。此外，金春峰先生亦有一篇題為〈內聖外王的一體兩面——讀余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉的評論，[1] 論及「內聖外王」的問題，在

1 刊於《九州學林》，第 2 卷第 4 期（2004 年冬），頁 298-320。

此亦一併討論。

在本文中，筆者無意、亦毋須詳述上述辯論的過程，反正以上的文獻俱在，讀者可自行參閱。本文的討論將集中在有關「內聖外王」的問題上，而為此目的，我們有必要先概述余先生撰寫此書的旨趣及他對於「內聖外王」問題的基本觀點。在此書的〈緒說〉中，余先生說明了他撰寫此書的動機。根據他的說明，他之所以強調「政治文化」，係有意針對「現代哲學史家」研究道學的取徑。在他看來，「現代哲學史家」由於取法於歐洲哲學，他們對於道學的研究經過了兩度「抽離」的過程：「首先是將道學從儒學中抽離出來，其次再將『道體』從道學中抽離出來。至於道學家與他們的實際生活方式之間的關聯則自始便未曾進入哲學史家的視野。」[2] 對余先生而言，「現代哲學史家」的取徑是「宋以後道統論的『大敘事』(grand narrative)」(或簡稱為「道統大敘事」)之「現代化身」。他明白指出這種「大敘事」在取徑上之所以根本異於《朱熹的歷史世界》之處有兩點：

> 第一、在「大敘事」中「道德性命」(或「內聖」)指一種超時空的精神實體，因此有時也稱作「道體」。這一精神實體是永恆的存在，至於是否為人所察覺則是不相干的。基於這一理解，「大敘事」典範下的研究者處理道學

2　余英時：《朱熹的歷史世界》，上篇，頁 33。

臺大出版中心

> 的興起與形成也往往採取超時空的方式，不涉及具體的歷史情境。〔……〕第二、「大敘事」典範下的研究者既視「道德性命」為圓滿自足的絕緣體，他們不但將道學與北宋歷史斷然分開，而且更進一步將它劃出整個儒學之外，好像道學家陡然從空而降，因「天啟聖衷」，一躍而上接孟子之心，終於重見「上下與天地同流」(《孟子‧盡心上》)的「道德性命」。[3]

至於余先生所謂的「現代哲學史家」或「道統大敘事」的「現代化身」究竟何所指，他在全書中始終未明言。但金春峰先生卻一語道破：「『大論述』的代表是誰？余先生不願點名，但我以為不妨直說。其最典型、也是理論上學術上影響最大的，應該就是牟宗三先生。」[4]

臺大出版中心

出於以上的動機，余先生強調：他要「在概念上進行一次『哥白尼式的迴轉』（Copernican revolution）」，而這種「迴轉」的意義在於：

> 本書斷定宋代儒學的整體動向是秩序重建，而「治道」——政治秩序——則是其始點。道學雖然以「內聖」顯其特色，但「內聖」的終極目的不是人人都成聖成賢，而仍然是合理的人間秩序的重建。用原始儒家的語言來表

3 同上註，頁 156-157。
4 金春峰：〈內聖外王的一體兩面〉，前引書，頁 300。

達，便是變「天下無道」為「天下有道」。[5]

在《朱熹的歷史世界》的〈緒說〉末尾，余先生進一步將其基本觀點歸結如下：

> 我並不否認理學家曾認真探求原始經典的「本義」，以期「上接孔、孟」，我也不否認他們曾同樣認真地試建形上系統。但分析到最後，無論「上接孔、孟」，或形上系統都不是理學家追求的終點，二者同是為秩序重建這一終極目的服務的。前者為這一秩序所提供的是經典依據，後者則是超越而永恆的保證。一言以蔽之，「上接孔、孟」和建立形上世界雖然重要，但在整個理學系統中卻祇能居於第二序（second order）的位置；第一序的身分則非秩序重建莫屬。[6]

臺大出版中心

余先生在這兩段文字中使用的「哥白尼式的迴轉」、「第一序」、「第二序」引起了劉述先與楊儒賓兩人的「誤解」，以為他要倒轉內聖與外王的主從關係，以外王為主，內聖為從。平情而論，余先生的表述方式及其有意針對「道統大敘事」的態度的確很容易引起這種「誤解」。但在辯論的過程中，余先生鄭重澄清：「『內聖』和『外王』是一連續體，絕對不能分割為兩截。我所謂『迴轉』不是從『內聖』迴轉到『外王』，而是迴轉到『內

5 余英時：《朱熹的歷史世界》，上篇，頁 170。
6 同上註，頁 251。

聖外王』的整體。」[7] 他又進一步強調：「外王」（或他所說的「秩序重建」）並非專指政治秩序。對此，他說明道：「〔……〕我所謂『秩序重建』是從社會的最基本單位——家——算起的。換句話說，人一生下來便置身於一層層一圈圈的『秩序』之中，每一個『秩序』都可以是『重建』的對象。」[8] 此外，他還特別聲明：他使用「第一序」、「第二序」，不是按照邏輯學中「第一序」（"first-order"）、「第二序」（"second-order"）的用法。[9]

> 〔……〕我的真正意思是說，「內聖外王」是一個連續不斷的活動歷程，最後將導致合理的人間秩序的實現。用原始儒家的話表示之，即通過「內聖外王」而變「天下無道」為「天下有道」。我所謂「歸宿於秩序重建」，大致相當於孔子「天下有道，丘不與易」的意思。我在原書中說「第一序的身分則非秩序重建莫屬」，也是此意。[10]

臺大出版中心

一言以蔽之，余先生是就「秩序重建」（即「外王」）為由內聖到外王的連續體之「終極目的」這一點，而賦予「秩序重建」以第一序的地位。

根據以上的基本觀點，余先生對宋、明儒家的政治文化加以歷史的重建。他將宋代士大夫（儒家）政治文化的發展概括

7 余英時：《宋明理學與政治文化》，頁 339。
8 同上書，頁 350。
9 同上書，頁 388-389。
10 同上書，頁 395。

為三個階段：第一階段是「建立期」，在仁宗朝達到高潮。在這個階段，儒家領導人物揭舉「超越漢、唐，回到三代」的理想，而得到皇帝的支持，其代表人物為范仲淹。第二階段是「定型期」，其高峰是神宗朝由王安石推動的熙寧變法。這是「超越漢、唐，回到三代」的理想之進一步落實，士大夫與皇帝「共定國是」。第三階段是「轉型期」，即朱熹所處的南宋時代，由於王安石「得君行道」的政治理想依然召喚著士大夫的心靈，故可稱為「後王安石時代」。[11]

根據余先生的研究，朱熹與其同時代的理學家檢討熙寧變法失敗的原因，歸咎於王安石的「內聖」之學不足，更明確地說，雜於釋氏之學。因此，南宋的理學家致力於重建「內聖」之學；但是他們重建「內聖」之學的目的，依然是為了追求「外王」的實現。故余先生寫道：

臺大出版中心

> 從政治文化的角度說，我祇想指出下面這一重要的事實：即以最有代表性的理學家如朱熹和陸九淵兩人而言，他們對儒學的不朽貢獻雖然毫無疑問是在「內聖」方面，但是他們生前念茲在茲的仍然是追求「外王」的實現。更重要的，他們轉向「內聖」主要是為「外王」的實現作準備的，因此他們深信「外王」首先必須建立在「內聖」的基礎之上。這一特殊論點確使第三階段政治文化

11　關於這三個階段的畫分，參閱余英時：《朱熹的歷史世界》，上篇，頁 18-19。

> 不同於第二階段，因而是一項有重大意義的變異。[12]

這便是余先生視「外王」（秩序重建）為「第一序」的理由。他對朱熹的歷史世界之重建，正是建立在這個基本預設之上。

為了說明此義，余先生特別分析「道體」、「道統」、「道學」這三個概念間的關係。他指出：理學家所理解的「道體」是指「一種永恆而普遍的精神實有，不但瀰漫六合，而且主宰並規範萬物」。[13] 古代聖王（伏羲、神農、黃帝、堯、舜，以至周公）發現「道體」，並依之創建人間秩序，前後相承，而形成一個譜系，此即「道統」。[14] 根據余先生的分析，朱熹有意將「道統」與「道學」分屬兩個歷史階段：在周公以前，有德者亦有其位，內聖與外王合而為一，屬於「道統」的階段；周公以後，內聖與外王分裂為二，有德者不得其位，故孔子起而開創「道學」。余先生接著指出：宋儒周敦頤、張載、二程所直接繼承的，是孔子所開創的「道學」，而非上古聖王代代相傳的「道統」。直到朱熹的弟子及女婿黃榦（字勉齋，1152-1261），始用「道統」一詞將朱熹所理解的「道統」與「道學」這兩階段統合為一，而成為上起堯、舜，下至朱熹，一脈相傳的譜系。但這樣一來，「道統」的意涵便改變了，而為有德無位的聖賢所專有，以相

臺大出版中心

---

12 同上註，頁 22-23。
13 同上註，頁 53。
14 同上註。

對於專屬帝王的「治統」。[15] 藉由對「道體」、「道統」、「道學」這三個概念的分析，余先生試圖揭示它們在政治文化史上的意涵，此即：「道、治分裂以後的人君唯有通過對『道體』的掌握才有可能繼承上古聖王的『道統』，這當然非乞援於『道學』不可。」[16]

上文提過：余先生在《朱熹的歷史世界》出版後，又補寫了〈明代理學與政治文化發微〉一文。此文旨在闡述明代士大夫的政治文化，以對比於宋代士大夫的政治文化。這種對比之形成有一個重要的歷史背景，此即：宋代君王為了鞏固政權而特別優禮士大夫；反之，明代君王對士大夫卻極為輕賤而殘暴。余英時接著指出：基於「內聖外王」的理想，明代儒者並未放棄重建人間秩序的使命感；但因明代特殊的政治生態，他們認識到「得君行道」之不可行，乃轉向民間，將實現「外王」的理想寄託於「覺民行道」。其實，余先生過去也曾多次表示類似的看法。例如，他在其〈現代儒學的回顧與展望——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉一文中便已指出：在明、清兩代的君主專制之影響下，明、清思想基調的最大特色是以「移風易俗」的下行路線取代「得君行道」的上行路線。[17]

臺大出版中心

15 以上關於「道統」與「道學」在宋代的演變，見同上註，頁 42-44。但余書中將「黃榦」誤作「黃幹」。朱熹門人中另有「黃幹」其人，請參閱陳榮捷：《朱子門人》（臺北：臺灣學生書局，1982 年），頁 259。

16 余英時：《朱熹的歷史世界》，上篇，頁 58。

17 參閱余英時：《現代儒學論》（River Edge/N.J.: 八方文化企業公司，1996 年），頁 30-34。

如今，余先生進而從政治文化的角度來解釋王陽明的龍場之悟及其「致良知」說。換言之，由於「外王」方向的轉變，「內聖」的意涵亦隨之改變。余先生引述清儒焦循的〈良知論〉，將朱熹的「格物致知」說與王陽明的「致良知」說加以對比：「朱熹的『格物致知』以『士』為立教的對象，陽明的『致良知』之教則擴大到『士』以下的平民〔……〕」[18] 依余先生的解釋，王陽明之所以反對朱熹的「格物致知」說，而代之以「致良知」說，其主要理由在於：

> 依照陽明的理解，宋儒所謂「理」或「天理」，祇有經過長期從事於追求「天地萬物」的「知識」的人才能獲得，至於獲得後，並無所加於「德性之良知」，尚是次要的問題。但這樣追求外在之「理」的活動，必須限於以「知識」為專業的「士」，而不可能期望於「農工商賈」。由此可知，如果接受朱熹關於「格物致知」的解釋，「滿街都是聖人」將不可能出現，「覺民行道」也變成了斷港絕潢。唯有改從他的「致良知」之說，則「賣柴人」也能參加「格物」，「雖終日作買賣，不害其為聖為賢」。[19]

余先生由此歸納出王陽明「良知」概念的兩層社會含義：第一層含意是「把『理』從『士』的壟斷中解放出來，成為社會上

18　余英時：《宋明理學與政治文化》，頁 301。
19　同上註，頁 319。

臺大出版中心

人人所能有」；第二層含意是「將『公共』的『理』分散給每一個人」，從而促成了個體意識。[20]

二、關於宋、明兩代政治文化之對比

在前一節中，筆者已盡可能忠實地重述了余先生在《朱熹的歷史世界》與相關文獻中所理解的「內聖外王」思想。余先生此書對宋明儒學研究的貢獻已得到諸多評論者一致的肯定。就連與余先生爭辯最力的楊儒賓先生也承認：「無疑地，不管對理解宋代政治史或宋代理學史而言，這都是不可錯過的一部書。」[21] 故筆者無意在此續貂。筆者並非史學家，對此書的史學價值不能贊一辭，但筆者仍願承認：閱讀此書，一如閱讀余先生的其他著作，對筆者長期從事的儒學研究都有極大的助益——只是未必按照他所期待的方式。以下筆者將針對余先生所重建的「內聖外王」思想，進一步討論其中涉及的哲學問題，並提出一些方法論的省思。

臺大出版中心

首先要指出：余先生身為史學家，是從歷史的動態發展中來理解儒家的「內聖外王」思想。但這樣一來，此一思想的意涵便不是固定不變的，而是與時推移的。以「內聖」來說，在余先生所重建的歷史圖像中，宋、明兩代儒者所理解的「內聖」

20 參閱同上註，頁 319-325。
21 楊儒賓：〈如果再迴轉一次「哥白尼的迴轉」〉，前引書，頁 127。

並非一回事：在宋儒（包括王安石與朱熹）的心目中，「內聖」僅是士大夫與君王之事；而在明儒（包括王陽明及其後學）的心目中，「內聖」卻是「自天子以至於庶人」之事。前者是一種精英主義的觀點，後者則是一種普遍主義的觀點。的確，朱熹對「格物致知」的詮釋具有明顯的「重智論」（“intellectualism”）傾向，因而會導致一種道德精英主義。反之，王陽明的「致良知」說與「心即理」說[22]則包含一種「易簡」精神，因而蘊涵一種道德普遍主義。

王陽明三十七歲時在龍場悟道，所悟的是：「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」[23] 換言之，他所悟的便是「心即理」之義。但眾所週知，陸象山在南宋已揭示「心即理」之說。當余先生從明代特殊的政治文化來解釋王陽明的龍場之悟及其「致良知」說之提出時，我們不免要問：何以在士大夫受到優禮、因而普遍期待「得君行道」的「後王安石時代」，陸象山也同樣悟出了「心即理」之義？對此疑問，筆者在余先生的著作中找不到答案。

其次，以「精英主義」與「普遍主義」的對比來說明宋、明兩代的政治文化之差異，也不免要面對類似的質疑。眾所週

22 王陽明的「致良知」說與「心即理」說並非互不相干的兩種學說，而是前者在理論上預設了後者；請參閱拙作：〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉，收入王中江主編：《中國觀念史》（鄭州：中州古籍出版社，2005 年），頁 526-529。

23 〈年譜〉「正德三年戊辰」條下，見吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），卷 33，〈年譜一〉，頁 1228。

臺大出版中心

知，陸象山與朱熹在為學工夫上的最大歧異即是「易簡」與「支離」，或者說，「尊德性」與「道問學」之歧異。在鵝湖之會中，陸象山有詩和其兄陸九齡（字子壽，號復齋，1132-1180），其中有句云：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。」[24] 以概括他自己和朱熹在為學工夫上的根本歧異。朱熹聞之色變。黃宗羲在《宋元學案・象山學案》的按語中亦提及此詩，並且總結道：

> 先生〔按：指陸象山〕之學以尊德性為宗，謂：「先立乎大，而後天之所以與我者，不為小者所奪。夫苟本體不明，而徒致功于外索，是無源之水也。」同時紫陽之學，則以道問學為主，謂：「格物窮理乃吾人入聖之階梯。夫苟信心自是，而惟從事于覃思，是師心之用也。」〔……〕于是宗朱者詆陸為狂禪，宗陸者以朱為俗學，兩家之學各成門戶，幾如冰炭矣。[25]

甚至在陸象山逝世之後，朱熹率門人往寺中弔唁時，朱熹仍不自禁地感慨道：「可惜死了告子！」[26] 在傳統儒者的心目中，告子與禪宗均屬異端。朱熹譏象山為告子，意即譏其學為禪學。[27]

---

24 《陸九淵集》（北京：中華書局，1980 年），卷 34，〈語錄上〉，頁 427；亦見卷 25，〈詩〉，頁 301。

25 沈善洪主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985-1994 年），第 5 冊，頁 277。

26 《朱子語類》（北京：中華書局，1986 年），第 8 冊，卷 124，頁 2979。

27 關於「朱熹何以譏陸象山為告子」的問題，請參閱楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究中國文哲研究所，1996 年），頁 293-303。

臺大出版中心

依「死者為大」的傳統觀念，朱熹此言實有悖情理，但也正顯示出他與陸象山之間終身無法化解的思想鴻溝，以及此一思想鴻溝帶給他的深沉遺憾。上引的這些文獻均是研究朱陸異同的學者耳熟能詳的，以余先生之博學，自然不可能無所知。但令人費解的是，在其「政治文化史」論述中，存在於朱、陸之間的這個巨大思想鴻溝卻彷如雲淡風輕，絲毫不起作用，也毋須加以解釋。

余先生從宋、明兩代的政治文化之差異來說明朱熹的道德精英主義（隱含於其「格物致知」說）與王陽明的道德普遍主義（隱含於其「致良知」說）之差異，似乎能言之成理。然而，當他面對同處一個時代的朱熹與陸象山間之相同問題時，其「政治文化史」論述便不免捉襟見肘。以上兩點質疑充分顯示出余先生的政治文化史詮釋有其限度。楊儒賓先生便從方法論的角度對《朱熹的歷史世界》提出如下的批評：

> 〔……〕理學系統這麼龐大，內容這麼豐富，單一的解釋現象是不合理的。但筆者認為余先生處理理學家生平的人間秩序之關懷與其心性形上學的建構時，建立太緊密的因果關係。所以說太緊密，乃因原始的動機與其理論的基礎或有效性不一定相干。我們可以因政治、家庭、愛情或事業的問題而發心，但我們的結論所得之性質或理論效果可能和緣起的因素大不相同。由文本找前因，

臺大出版中心

> 這樣的思考固然是史家之職業習癖，這樣的進路接近發生學的方法，理論的問題很容易化約為起源的問題。[28]

在筆者看來，這項批評並非無的放矢。就連有意在余先生與劉述先、楊儒賓二人之間加以調停的葛兆光先生也承認：「其實，我也略覺余英時確實『有意立異』，從政治史角度把王安石和朱熹連起來，雖然揭出一個被遮蔽的側面，但也可能以這一側面遮蔽另一側面。」[29]

以上的討論自然會引出另一個問題：道德普遍主義與道德精英主義之間是否互不相容而無法調停？對於這個問題，筆者的看法是：如果我們從道德精英主義出發，必然否定道德普遍主義，否則勢必陷於自相矛盾。但如果我們以道德普遍主義為理論預設，則有可能同時承認某種意義的道德精英主義，兩者之間未必構成矛盾。朱熹的倫理學觀點屬於前者，陸象山、王陽明的倫理學觀點則屬於後者。

臺大出版中心

朱熹借用《大學》的「格物致知」來說明他所主張的道德工夫。其〈大學補傳〉曰：「所謂『致知在格物』者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。」這是一種以知識來說明道德的進路。但這裡所謂的「知識」是廣義的，因為對朱熹而言，「窮理

---

28 楊儒賓：〈如果再迴轉一次「哥白尼的迴轉」〉，前引書，頁 134。

29 葛兆光：〈拆了門檻便無內無外：在政治、思想與社會史之間——讀余英時《朱熹的歷史世界》及相關評論〉，《當代》，第 198 期（2004 年 2 月），頁 92；亦見其《古代中國的歷史、思想與宗教》（北京：北京師範大學出版社，2006 年），頁 160。

者，欲知事物之所以然與其所當然者而已。」[30]換言之，「窮理」之「理」涵蓋實然之理與應然之理。在這個意義下，朱熹特別重視讀書，因為「讀書是格物一事」，[31]「讀書以觀聖賢之意；因聖賢之意，以觀自然之理」。[32] 這完全不同於王陽明以「良知」來理解「致知」之「知」。韓國陽明學者鄭霞谷（名齊斗，1649-1736）便一語點破其中的區別：「良知即是良能，非專屬知識一邊之意也。故凡其所謂良知之說，不可只以知覺一端言之也。」[33] 朱熹有「人心是知覺」[34]或「心者，人之知覺」[35]之說。故這裡所謂「專屬知識一邊」、「以知覺一端言之」，顯然都是針對朱熹而說。不論朱熹所理解的「知」涵蓋多廣，我們可以確定的是：它基本上是一種具有道德目的的知性活動。如果道德工夫是建立在這種知性活動之上，我們就得承認：受過教育的人比未受過教育或教育程度不高的人更能掌握道德工夫，而讀書也成了道德修養的必要手段。這必然會導致對道德普遍主義之否定。

臺大出版中心

反之，良知既是人人所共有，則直接訴諸良知，便不是士大夫的專利，而是匹夫匹婦都能掌握的「易簡」之道。關於這

30 陳俊民校訂：《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000 年），第 7 冊，卷 64，頁 3236，〈答或人七〉。

31 《朱子語類》（北京：中華書局，1986 年），第 1 冊，卷 10，頁 167。

32 同上註，頁 162。

33 《霞谷集》，《韓國文集叢刊》（首爾：民族文化推進會，1996 年），第 160 輯，卷 1，〈書一〉，頁 30 下，〈答閔誠齋書〉。

34 《朱子語類》，第 5 冊，卷 78，頁 2013。

35 陳俊民校訂：《朱子文集》，第 7 冊，卷 65，頁 3284，〈大禹謨〉。

點，康德（Immauel Kant, 1724-1804）也曾有類似的思考。他在一則早期的眉批中自述其道德體驗：

> 我自己出於愛好是個探究者。我感到對於知識的極度渴望與在知識上求進步的急切不安、甚或每次獲得知識時的滿足。有一段時期我相信：唯有知識能使人榮耀，而且我輕視一無所知的庶眾。盧梭把我引上了正途。這個欺人的優越性消失了，我學會尊重人。再者，如果我不相信這個看法能給與其他所有人一項價值，而建立人權，我會覺得自己比普通的工人還更無用。[36]

康德在此自述盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712-1778）對他的深刻影響，而盧梭倫理學的核心概念即是「良心」（“conscience”）。[37] 因此，儘管康德後來並未採取盧梭「情感倫理學」的立場，而是以「定言令式」（“kategorischer Imperativ”）來取代「良心」的地位，但盧梭的影響卻使他終身堅持「易簡」的精神。他在其 1785 年出版的《道德底形上學之基礎》中便明白表示：「我們不需要科學和哲學，便知道我們必須做什麼，才是真誠而善良的人，甚至是賢明而有德的人。」[38] 因此，他特強調「通常

臺大出版中心

---

36 “Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen”, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, 以下簡稱 *KGS*), Bd. 20, S. 44.

37 參閱 Iring Fetscher: *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975), S. 83-100.

38 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *KGS*, Bd. 4, S. 404；李明輝譯：《道

的人類知性」(“gemeiner Menschenverstand”)在道德判斷方面的可靠性。gemeiner Menschenverstand 這個怪名詞其實是英文 common sense 一詞的德文翻譯。康德甚至強調：「通常的人類知性」比哲學家的判斷還要可靠，「因為除了通常的知性底原則之外，哲學家的確無法有其他的原則，但由於許多其他與此問題不相干的考慮，他卻可能輕易地攪亂其判斷，且使之偏離正確的方向。」[39]

但在另一方面，強調「通常的人類知性」之重要性，並無礙於康德同時主張「道德底形上學」(“Metaphysik der Sitten”)之必要性。在《道德底形上學之基礎》中有如下的一段文字：

> 天真是個美妙之物，但在另一方面，極糟糕的是：它無法被妥善維持，而且容易受到引誘。因此連智慧——它平常在於行止，多過在於知識——也需要學問，並非要從它那裡學到什麼，而是要為它自己的規範爭取認可和持久性。[40]

臺大出版中心

這段文字顯然是針對盧梭而發。它特別強調：「通常的人類知性」還是需要靠「學問」——依康德之意，即是「道德底形上

德底形上學之基礎》(臺北：聯經出版公司，1990 年)，頁 22。

39 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *KGS*, Bd. 4, S. 404；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 23。

40 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *KGS*, Bd. 4, S. 405；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 23-24。

學」——來護持，其目的在於為它自己所提出的道德規範「爭取認可和持久性」。這猶如孟子一方面肯定「良知、良能」為「不慮而知、不學而能」，另一方面又承認「學問」之必要：「學問之道無他，求其放心而已。」（《孟子‧告子上》第 11 章）但這種「學問」的目的不在於從本心（良知）以外（如經驗）獲取道德規範，而在於藉由道德反省來貞定我們的道德意識，避免其放失。在這種情況下，道德普遍主義可以與某種意義的「精英主義」（"elitism"）相容。因此，我們毋須奇怪：何以孟子一方面主張「人皆可以為堯、舜」（〈告子下〉第 2 章），「堯、舜與人同耳」（〈離婁下〉第 32 章），另一方面又強調「士尚志」（〈盡心上〉第 32 章）、「無恆產而有恆心者，惟士為能」（〈梁惠王上〉第 7 章）），並且承認聖賢（如伊尹）為「天民之先覺者」（〈萬章上〉第 9 章）、「聖人先得我心之所同然」（〈告子上〉第 7 章）。

余先生在討論宋代道學的特色時，以程頤（字伊川，1033-1107）為例，強調道學家突出「士」的社會功能，屬於一種「精英主義」。但是他接著立刻指出：「宋代道學家的『精英論』基本上是開放的，『民』之『秀』者隨時都有機會成為『士』。」[41] 他並引述程頤「人皆可以為堯、舜，聖人之所願也；其不為堯、舜，是所可賤也，故以為僕隸」之言，加以解釋說：「『人皆可以為堯、舜』的原則只有對於個別的社會成員才發生真實的意

41 余英時：《朱熹的歷史世界》，上篇，頁 197。

臺大出版中心

義，並非遍指全體而言。這是因為它的適用性仍必須受到群類分化原則的限制。」[42] 就程頤與朱熹的義理之學屬於同一型態而言，這種解讀或許可以自圓其說。然而余先生還引述陸象山的名言「若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人」，以證明：「在道學家的心目中，必須受過相當高的教育，能『讀聖賢書』的人，才可能『成聖成賢』，這當然非『士』莫屬了。」[43] 其理由是：「否則他何以不說『不識一字，也可以成聖、成賢』？這一觀念必須要等到王陽明時代才發生變化，因為社會結構開始改變了。」[44] 在筆者看來，這卻不免是「過度詮釋」（“overinterpretation”）。因為陸象山所謂「堂堂地做箇人」即是孟子所謂「從其大體為大人」之意。「大人」的極致便是「聖人」；「大人」雖然未必是「聖人」，但兩者之間並無本質上的差異。就這點而言，陸象山的思想實近於王陽明，而遠於程頤、朱熹。自從「歷史主義」（“Historismus”）興起後，歷史學者特別強調文本詮釋的「脈絡化」（“contextualization”）。但上述的例子清楚地顯示：我們在解讀文本時，不但要考慮歷史脈絡（政治文化史研究屬於這個範圍），也要考慮思想脈絡（概念史研究屬於這個範圍），否則不無可能以一個側面遮蔽另一個側面。

臺大出版中心

42 同上註，頁 198。
43 余英時：《宋明理學與政治文化》，頁 381。
44 同上註。

三、劉宗周所反映的明代政治文化

基於同樣的理由，余先生將宋、明兩代士大夫政治文化之差異概括為「得君行道」與「覺民行道」之對比，縱使有一定的解釋力，但也有其限度。我們不妨以號稱「宋明理學殿軍」的劉宗周（字蕺山，1578-1645）為例，來說明這點。劉宗周歷仕萬曆、天啟、崇禎、弘光四朝，三度見黜，「通籍四十五年，立朝僅四年」。[45] 他在崇禎朝屢屢上疏，得到的回應往往是「上以為迂闊」、「上不悅」，茲舉數例以明之。崇禎九年（1636）二月，劉宗周上〈痛切時艱直陳轉亂為治之機以仰紓宵旰疏〉，其中有云：

> 抑臣聞之：有天德者，便可語天道，其要只在慎獨。故聖人之道，非事事而求之也。臣願皇上視朝之暇，時近儒臣；聽政之餘，益披經史。日講求二帝、三王之學，求其所為獨體而慎之，則中和位育，庶幾不遠於此而得之。[46]

宗周之學特重「慎獨」，故他期待皇帝從事於慎獨工夫，以為天下表率。據姚名達〈劉宗周年譜〉，「疏入，皇帝大怒，傳諭內

臺大出版中心

45 黃宗羲：〈子劉子行狀〉，見戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996 年），第 5 冊，頁 54。

46 同上書，第 3 冊上，頁 136。

閣，欲加重處。」[47]

同年四月，他又撰〈三申皇極之要以決萬世治安疏〉，其中有云：

> 〔……〕操救世之權者如之何？亦曰正人心而已。而欲正人心，莫若明世教；明世教，莫若道先王之道以道之，而本之終在皇極之地。〔……〕今欲求端於皇極，請自皇上躬親聖學始。〔……〕必也首復先儒程頤坐講之規，以作其崇儒重道之念，乃始從容論質上下古今，務求端於格致之微。而繇是進之誠意以審其機，要之正心以踐其實。己之明德既明，而人之明德與之俱明矣。將脩、齊、治、平一以貫之，所謂「明明德於天下」也。[48]

臺大出版中心

此疏實際上並未上呈，但值得注意的是：劉宗周在其中使用了「皇極」的概念，而且要求皇帝恢復「先儒程頤坐講之規」。余先生在《朱熹的歷史世界》中有專章（第 12 章）討論「皇權與皇極」，特別分析南宋孝宗、光宗、寧宗三朝有關「皇極」的爭論，以及其政治涵義。這是全書中極為精采的一部分，充分顯示了作者的史學長才。根據其分析，南宋的理學集團係藉由重新詮釋「皇極」的概念，來支持孝宗的「恢復」政策。朱熹也屬於這個集團，故反對以「皇極」為「大中」的傳統詮釋（出

47　同上書，第 5 冊，頁 359。
48　同上註，頁 147。

自孔安國《尚書傳》)。朱熹自己曾撰〈皇極辨〉，謂：「先儒未嘗深求其意，而不察乎人君所以脩身立道之本，亦以誤訓『皇極』為『大中』，又見其詞多為含洪寬大之言，因復誤認『中』為含糊苟且、不分善惡之意。」[49] 朱熹以「皇極」為「人君所以脩身立道之本」，與劉宗周的理解並無二致；而劉宗周之期待皇帝由「躬親聖學」而至「明明德於天下」，又何異於宋儒之期待「得君行道」？

崇禎十五年（1642），劉宗周又上〈微臣不能以身報主敬竭報主之心終致主於堯舜疏〉。此疏包括三項重點：其一曰「明聖學而端治本」，其二曰「躬聖學以建治要」，其三曰「崇聖學以需治化」。在「明聖學而端治本」下，他寫道：

臺大出版中心

> 臣聞天下無無本之治。本一端而萬化出焉，則人主之心是已。虞廷之訓曰：「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。」此萬世心學之原也。聖聖相傳，迄於文、武，不離執兢之說。其後孔門備衍其旨於《大學》，首揭三綱，表人心之道體；次詳八目，示精一之全功，而執中之義已蘊于此矣。至子思子直指喜怒哀樂未發謂之中，闡堯、舜以來相傳之意。其言「未發之中」，即意誠之真體段，故皆以慎獨為本教，而十六字精神盡括於此。乃知《學》、《庸》二書相為表裏，示後人以入道指訣，未

49 陳俊民校訂：《朱子文集》，第 7 冊，卷 72，頁 3590。

有深切著明於此者也。[50]

在「崇聖學以需治化」下，他則寫道：「《大學》所謂『明德』，至終篇始指出『仁』字，蓋天地以生物為心，而人即得之以為心，則曰『仁』。」[51] 這段話與朱熹的〈仁說〉遙相呼應，蓋〈仁說〉開首即說：「天地以生物為心者也；而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，則曰仁而已矣。」[52] 據黃宗羲〈子劉子行狀〉，此書上呈之後，「上終以為迂闊，不能施用也。」[53]

但最值得一提的是劉宗周所編的《中興金鑑錄》一書。此書編成於福王弘光元年（1635）二月，距離他於閏六月絕食殉明，不及半年。此書之編纂，原是為了呈給剛即位的弘光帝，以為「新君龜鑑」，但實際上並未上呈。[54] 全書依序有〈祖鑑〉、〈近鑑〉、〈遠鑑〉、〈王鑑〉、〈帝鑑〉五篇。〈祖鑑〉記述明太祖朱元璋開國的過程及治國方略；〈近鑑〉記述南宋「中興之主」高宗朝政的成敗得失；〈遠鑑〉記述東漢光武帝、東晉元帝及唐肅宗的中興方略及其成敗得失；〈王鑑〉記述夏少康、殷高宗及周宣王的中興大業及其歷史教訓；〈帝鑑〉則記述堯、舜、夏禹、商湯、周文王、武王諸帝的歷史業績及其治國「心法」。在〈帝

臺大出版中心

---

50 《劉宗周全集》，第 3 冊上，頁 180。
51 同上註，頁 186。
52 《朱子文集》，第 7 冊，卷 67，頁 3390。
53 《劉宗周全集》，第 5 冊，頁 25。
54 劉汋：〈劉宗周年譜〉，見同上註，頁 515-516。

鑑〉中，劉宗周於闡述帝堯的功業與心法之後，有如下的按語：

> 孔子曰：「大哉！堯之為君也。惟天為大，惟堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。」蓋道之大原出於天，而堯性之，以立君極，則堯一天也。天不變，道亦不變。故千聖授受，同出一堯道。孔門著〈大學〉一篇，只是櫽括〈堯典〉，勒為天子辟雍之教與二帝、三王之道，皆櫽括其中矣。故曰「古之欲明明德於天下者」，即指堯、舜、禹、湯、文、武言。[55]

這裡所謂的「君極」即是上文所提到的「皇極」。而在闡述了帝舜的功業與心法之後，他便在按語中討論「虞廷授受十六字」，並針對朱熹的詮釋，提出他自己的詮釋。[56]

臺大出版中心

以上僅略舉數例，以概其餘。然而單從這些簡略的討論，我們已不難看出劉宗周與朱熹的類似處境，以及他們在面對「內聖外王」時的類似態度。朱熹在南宋朝廷，面對主戰與主和的爭議時，他屬於志在「恢復」的主戰派。在南明的弘光朝也有固守偏安與力主中興的兩派之鬥爭；前者以馬士英、阮大鋮為主，後者以陳子龍、劉宗周為主。此其一。朱熹與劉宗周都期待通過皇帝與臣宰的內聖工夫來開創外王事業；換言之，他們

---

55 《劉宗周全集》，第 4 冊，頁 330-331。
56 關於《中興金鑑錄》的相關背景與詳細內容，請參閱陳剩勇：〈補天之石——劉宗周《中興金鑑錄》研究〉，收入鍾彩鈞編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998 年），頁 409-432。

都期待「得君行道」。此其二。他們都未能受到皇帝的重用，所以立朝的時間都不長。此其三。當然，誠如余英時的研究所指出的，宋代與明代的政治文化並不相同，但何以朱熹與劉宗周的際遇與態度卻如此的類似？其原因很簡單：在中國傳統的政治格局中，帝王縱然未必能為所欲為，但卻是政治合法性的最後根據。因此，除非得到帝王的支持，否則一切改革都不可能進行。難道朱熹與劉宗周真的相信他們所寄望的皇帝都是像堯、舜那樣的明君嗎？答案其實很清楚。如果在朱熹的心目中，連漢高祖、唐太宗都只是「假仁借義以行其私」之輩，[57] 他在心中對南宋諸帝的真實評價如何，也就不難想像了。然而在中國傳統的政治格局中，除非訴諸革命，否則「得君行道」便是唯一的選擇了。劉宗周在崇禎朝兩度見用，第一次在崇禎九年（1636），第二次在崇禎十四至十五年（1641-1642），但崇禎帝視之為「迂闊」。今人亦往往以他為迂闊。但還原到當時的政治背景中，我們不免懷疑：他究竟是迂闊？還是無奈？

臺大出版中心

劉宗周於天啟五年（1625）被革職之後，直至崇禎九年再度見用，其間的十一年，他除了讀書著述之外，還從事講學與教民的工作。其主要的講學活動是在其故鄉紹興的石簣書院與陶奭齡（字君奭，號石梁，約 1565-1639）共創「證人社」，於崇禎四年（1631）開始會講。劉宗周並且親撰〈證人社約〉。[58] 除

---

57 〈答陳同甫六〉，見《朱子文集》，第 4 冊，卷 36，頁 1458。
58 關於證人會的講學活動，請參閱孫中曾：〈證人會、白馬別會與劉宗周思

了以知識精英為對象的講會之外，劉宗周還致力於以基層民眾為對象的「社學」。崇禎五年，他在宋儒尹和靖先生祠重建會稽古小學。此外，他還撰〈家塾規〉，分為「考德之要」與「修業之要」，又撰〈小學約〉，敘列小學儀則。次年，他將先前所編的〈保民訓要〉重輯為〈鄉約小相編〉，首載明太祖〈聖諭六言〉，衍釋大意，次載「鄉約事宜」，次載「鄉約類訓」。崇禎七年，他又輯成〈劉氏宗約〉，為宗社提出一套完整的組織架構。

由劉宗周的例子我們可以清楚地看出：「得君行道」與「覺民行道」這兩條路線同時存在於明朝士大夫身上，交錯進行：他們見用時追求「得君行道」的理想，見黜時則致力於「覺民行道」。余先生自己也提到：陸象山在「得君行道」無成後，回到家鄉，創辦象山書院；其後知荊門軍，又根據他自己的內聖之學，整頓吏治，矯正風俗；[59] 可見宋代士大夫亦有「覺民行道」的一面。彭國翔教授曾探討陽明弟子王畿（號龍溪，1498-1583）為教化宦官而編撰的《中鑒錄》一書。此書現已佚失，但由相關資料可知：王畿編撰此書的目的在於藉由對宦官的教化來影響君王的道德修養。彭教授以此例及晚明其他類似的例子來說明：即使是志在社會講學的陽明後學，亦未放棄「得君行道」的願望。[60] 因此，將宋、明兩代士大夫政治文化之差異

想之發展〉，收入鍾彩鈞編：《劉蕺山學術思想論集》，頁 457-522。

59 余英時：《宋明理學與政治文化》，頁 350-351。

60 參閱彭國翔：〈王龍溪的《中鑒錄》及其思想史意義：有關明代儒學思想基調的轉換〉，《漢學研究》，第 19 卷第 2 期（2001 年 12 月），頁 59-81；

臺大出版中心

概括為「得君行道」與「覺民行道」之對比，恐怕是過度簡化的說法。

四、關於「內聖外王連續體」的問題

最後，筆者還想討論余英時所謂「內聖外王連續體」的說法。此一說法當是出自《大學》的「三綱八目」：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下八個階段構成一個由內聖到外王的「連續體」；而「明明德」屬於內聖，「新民」、「止於至善」屬於外王。余先生根據朱熹《大學章句》的說法來區分「內聖」與「外王」：「朱熹《集注》所謂『修身以上，明明德之事也。』這是『內聖』的領域。〔……〕《集注》所謂『齊家以下，新民之事也。』這是『外王』的領域。」[61] 我們在第一節中也引述過余先生由這一點所引申的意涵：「〔……〕我所謂『秩序重建』是從社會的最基本單位——家——算起的。換句話說，人一生下來便置身於一層層一圈圈的『秩序』之中，每一個『秩序』都可以是『重建』的對象。」[62] 至此為止，余先生的解釋都沒問題。但我們不能留在這裡，而有必要進一步追

臺大出版中心

亦收入其《近世儒學的辨正與鉤沉》（臺北：允晨文化實業公司，2013 年），頁 199-231。

61 余英時：《朱熹的歷史世界》，上篇，頁 35。

62 余英時：《宋明理學與政治文化》，頁 350。

問其中所隱含的哲學問題。

關於《大學》的「三綱八目」，最常見的解釋是依因果關係將由「修身」（前四個階段可概括於此）而「齊家」而「治國」而「平天下」理解為一個由內而外的連續發展過程，前面的階段是後面的階段之必要條件、甚至充分條件。這種解釋似乎也可由孟子所言「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」（〈離婁上〉第5章），以及《尚書・堯典》中所言「克明俊德，以親九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦；黎民於變時雍」得到支持。但是這種解釋不但與經驗不合，也可能使儒家的理想陷於無法實現的困境。譬如，據《孟子・萬章上》前三章的記載，舜的父母極為不慈，一再謀害他，以致舜必須違逆父母之命，「不告而娶」；其弟象也「日以殺舜為事」，以致舜成為天子後，將象放逐於有庳。然則，我們不免要問：舜既未能齊家，何以能治國、平天下呢？再者，在中國傳統帝王專制的政治格局中，儒家士大夫若不得明君，又欠缺革命的條件，儒家的「外王」理想勢必不可能實現。這正是上文所描述朱熹、劉宗周等儒家士大夫所面臨的困境。[63]

鑒於因果關係的解釋所造成的理論困難，陳熙遠教授另作別解，而強調「內聖」與「外王」之互涵性與共時性。他強調：

臺大出版中心

63 參閱陳弱水：〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，《史學評論》，第3期（1981年3月），頁79-116；修訂版收入其《公共意識與中國文化》（臺北：聯經出版公司，2005年），頁311-351。

「所謂在道德本體的修養，有待並且也祇能透過具體的實踐工夫，才能豁顯出來：『內聖』必須在『外王』的脈絡中，與『外王』同步開展，一體呈現。」[64] 這種解釋擴大了「外王」的範圍。陳教授引述《論語・為政篇》第 21 章所載孔子之言：「《書》云：『孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」以證明孔子「顯然並不接受一般人認為必須致仕方能濟民的狹隘觀點」。[65] 換言之，「內聖」與「外王」並非前後相續的兩個階段，而是從人開始置身於家庭起，便同步進行，以至於「平天下」；兩者間是內外關係，而非前後關係。筆者認為：這種解釋顯然較為合理。

無獨有偶，余先生也引述了孔子的這段話，以證明他自己的論點：「所謂『秩序重建』並不專指政治秩序（「治道」）；人一生下來便置身於重重秩序之中，因此秩序重建可以從最近的『家』開始。」[66] 參照本文第一節所引余先生對於「內聖外王連續體」的說明，他的看法似乎與陳教授對於「內聖外王」的解釋不謀而合。無怪乎金春峰先生對此大表讚嘆：

> 余先生的道統說，特別把「內聖外王」之連續體的這種性質凸顯出來，是極大貢獻。「連續體」有如胚芽之於花

臺大出版中心

---

64 陳熙遠：〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵——以孟子對舜的詮解為基點〉，見黃俊傑編：《孟子思想的歷史發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995 年），頁 62-63。

65 同上註，頁 66。

66 余英時：《宋明理學與政治文化》，頁 400。

果，穀種之於禾苗，你中有我，我中有你，是有機而不可分的，就是說，是一體兩面，非手段與目的的關係，非運動物與目標的關係，從而完全堵住了任何割裂的說法。[67]

但肯定之餘，金先生接著又表示：「如果說我有點不滿意的話，那就是余先生還不夠徹底，在論證上有時把理氣心性等歸為內聖之學，而以外王之學為錢穀兵農、禮樂刑政等。」[68] 金先生指出：

禮樂刑政只是工具的性質，不能與「外王之學」畫等號。出仕為政亦不能認為專屬外王領域，著書立說亦不能認為是內聖之事，以至認為兩者可能呈現緊張，朱熹的成就主要在內聖領域。實際上著書本身即是倫常日用，如果著書的目的是闢邪說、正人心，所謂「為往聖繼絕學，為萬世開太平」，就更是政治性之外王事業了。〔……〕只有專業性的著述、講學、探討義理與作官為政在時間上的緊張，但內聖外王之兩者的緊張是不存在的。可以說，即便朱熹在孝光寧三朝沒有參政，其著書、教學亦是光輝的外王業績，如朱贊孔子所謂：「若吾夫子，雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯、舜

臺大出版中心

67　金春峰：〈內聖外王的一體兩面〉，前引書，頁 307。
68　同上註。

者。」如孟子所謂，其功可與三聖比同。[69]

金先生的確很敏銳地意識到余先生的說法有問題，但依筆者之見，問題不在於余先生未貫徹「內聖外王連續體」的說法，而在於這種說法與余先生的基本觀點之間的矛盾。我們千萬不要忽略：「內聖外王連續體」的說法並不見於《朱熹的歷史世界》書中，而是出現於余先生回應劉述先與楊儒賓二人的文章中；換言之，這種說法是由劉、楊二人的質疑所逼出來的。但是這種說法顯然與《朱熹的歷史世界》書中的基調相牴牾。例如，余先生在書中寫道：

> 就儒學本身言，理學「鞭僻向裡」，代表一種內向的發展。但理學之所以在第三階段獲得許多人的信奉，則因為它提供了下面這個有說服力的承諾：祇有在「內聖」之學大明以後，「外王」之道才有充分實現的可能。因此它雖似內轉，卻仍與北宋以來儒學的大方向保持一致。〔……〕對儒學與理學作如上的分辨之後，理學家群為什麼活躍在政治領域便不難理解了。我們可以這樣說：在講求「內聖」之學時，他們是站在理學家的特殊立場，其精神是向內收斂的；但在推動「外王」事業時，他們又回到了一般儒學的立場，其精神則是向外發舒的。分析到這裡便可看出，「內聖」與「外王」之間的緊張落實到個人身

臺大出版中心

69 同上註，頁308。

上即是理學家的特殊角色與儒家的一般角色必然逆向而行。這是由兩種角色本身的不同要求規定的。[70]

針對這段文字，金先生提出三項質疑：第一、余先生說「理學『鞭辟向裡』，代表一種內向的發展」，這與他一再強調「推明治道」是「道學的中心關懷」[71]相矛盾；第二、余先生既強調「祇有在『內聖』之學大明以後，『外王』之道才有充分實現的可能」，則「內聖」與「外王」顯然可以分割，而不復為連續體；第三、余先生從「理學家的特殊角色」與「儒家的一般角色」之衝突來說明宋代理學家所面臨的「內聖」與「外王」間之緊張，但如以孔、孟為「儒家」（相對於「理學家」）的代表，顯然無法說明這種角色衝突。

金先生的質疑確有所見，但尚未擊中要害。為了指出根本問題之所在，我們不妨稍稍回顧本文第一節中余先生對「道體」、「道統」與「道學」這三個概念所作的分析。根據余先生的分析，古代聖王根據他們所發現的「道體」而創建人間秩序，前後相承，而形成一個譜系，此即「道統」。在周公以前，有德者亦有其位，內聖與外王合而為一，屬於「道統」的階段；周公以後，有德者不得其位，內聖與外王遂分裂為二，故孔子起而開創「道學」。宋儒既然處於一個內聖與外王分裂的時代，他們所繼承的便只能是「道學」，而非「道統」。但余先生似乎沒有

70 余英時：《朱熹的歷史世界》，下篇，頁 38。
71 同上書，上篇，頁 170。

臺大出版中心

想到：這樣的說法必須建立在「內聖與外王可以分離」的預設之上，因而與其「內聖外王連續體」的說法相牴牾。反之，如果他要堅持其「內聖外王連續體」的說法，他就得承認：內聖與外王之合一可以落實在從家庭開始的任何一個社會環節中，未必要以政治秩序之重建為歸宿。換言之，「得君行道」並非實現儒家「內聖外王」理想的唯一途徑。此一理想固然可以通過「得君行道」而落實，亦可以通過「覺民行道」而落實，又何嘗不可以通過著書立說而落實？這猶如《中庸》第 14 章所言：「君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難。君子無入而不自得焉。」又如孟子形容孔子是「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」(《孟子・公孫丑上》第 1 章)。孔子也自言：他是「無可無不可」(《論語・微子篇》第 8 章)。這樣一來，「內聖」與「外王」之間就不存在不可化解的緊張了。儘管余先生在回應楊儒賓先生的批評時強調：他所謂具有「第一序」地位的「秩序重建」並不局限於政治秩序。但他並未否認：政治秩序之重建是「秩序重建」之最後目標。否則，他就不會一再強調：「得君行道」或「推明治道」是宋代道學的中心關懷，也不會在討論宋代士大夫的政治文化時特別強調「內聖」與「外王」之間的緊張。但這又與筆者上述關於「內聖外王連續體」的解釋相牴牾。

余先生根據朱熹之說對「道統」與「道學」加以分判，此一分判之所以必要，係由於孔子是有德無位的聖人。我們若依然堅持古代「聖王合一」的理想，孔子便不得躋身聖人之列。

臺大出版中心

故自孔子以後，聖人的標準只能定在其道德修養，而非政治成就。在這個歷史脈絡下，即使儒家依然嚮往「內聖外王」的理想，其意義也已經過了轉換，而成為個人的道德修養與社會實踐同步發展的過程。至於在政治的領域中，儒家士大夫所代表的「道統」與統治者的「治統」分立，前者成為批判後者的標準。表面看來，宋代士大夫追求「回向三代」的理想，但在君主專制的政治格局中，三代是回不去的，古代「聖王合一」的理想只能成為士大夫的永恆鄉愁。宋明理學家所繼承的，正是這個經過意義轉換後的「內聖外王」理想，也就是余先生所說的「道學」傳統。在這個意義下，宋明理學之轉向內聖之學並非出於偶然。如此，我們才能理解何以程顥（字明道，1032-1085）會說：「雖堯、舜之事，亦只是如太虛中一點浮雲過目。」[72] 這也可以說明何以毫無事功的顏淵會受到宋明理學家的特別推崇。例如，程顥曾說：「昔受學於周茂叔〔名敦頤，1017-1073〕，每令尋顏子、仲尼樂處，所樂何事。」[73] 程頤也有〈顏子所好何學論〉之作。到了明代，王陽明有「顏子沒而聖人之學亡」之說，[74] 而成為陽明後學建構「顏子之學」的依據。陽明弟子鄒

臺大出版中心

---

72 《河南程氏遺書》，卷 3，〈二先生語三〉，見《二程集》（北京：中華書局，1981 年），第 1 冊，頁 61。

73 《河南程氏遺書》，卷 2 上，〈二先生語二上〉，同上書，頁 16。《宋元學案．濂溪學案下》載此語為程顥之語。

74 〈別湛甘泉序〉，見《王陽明全集》，卷 7，〈文錄四〉，頁 230。又《傳習錄》上卷載陽明之言曰：「見聖道之全者惟顏子，觀喟然一嘆可見。其謂

守益（號東廓，1491-1562）便說：

> 用舍無恆，行藏有定，粹然一出於正，而無一毫係累，孔、顏自許，正是本體潔淨，非群弟子所及。世俗通病，只認得箇有才能、有勳業、有著述的聖人，不認得箇無技能、無著述的聖人。[75]

如上文所述，余先生一再強調：宋代士大夫念茲在茲的是追求「外王」的理想，因而唯有秩序重建才具有第一序的身分。然而上引的文字卻清楚地傳達了完全相反的想法，此即：聖人的道德無待於一切外在的條件（包括才能、勳業、著述）。有此想法的不僅是宋儒周敦頤、二程，也包括明儒王陽明及其後學。他們這種想法並非沒有根據，其根據之一便是《論語‧先進篇》末章孔子「吾與點也」之嘆。孔子所稱許的，既非能周旋於大國之間的子路，亦非能治小國的冉有，更非願為贊禮小官的公西華，而是嚮往於「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」的曾點。程顥便說過：「某

臺大出版中心

『夫子循循然善誘人』、『博我以文，約我以禮』，是見破後如此說。博文約禮，如何是善誘人，學者須思之。道之全體，聖人亦難以語人，須是學者自修自悟。顏子『雖欲從之，末由也已』，即文王望道未見意。望道未見，乃是真見。顏子沒，而聖學之正派遂不盡傳矣。」（同上書，卷 1，〈語錄一〉，頁 24）

75 鄒守益：《東廓鄒先生文集》（收入《四庫全書存目叢書》〔臺南縣：莊嚴文化事業公司，1997 年〕，集部第 65 及 66 冊），卷 5，頁 38 下，〈再簡洪峻之〉。

自再見茂叔後，吟風弄月以歸，有『吾與點也』之意。」[76] 我們要如何解釋這兩種完全相反的圖像呢？余先生可能會將此歸諸「『內聖』與『外王』之間的緊張」。但如果聖人的道德無待於一切外在的條件，而內聖與外王之合一又未必要以政治秩序之重建為歸宿，這種緊張便未必存在。以上的討論已足以顯示：無論是在先秦儒學，還是在宋明理學，都同時存在兩種觀點，即一方面承認道德之自足性，另一方面又要求社會實踐，乃至政治實踐，所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」。筆者認為：這兩種觀點之間並不存在無法化解的「矛盾」（"contradiction"），而是存在可以化解的「背反」（"antinomy"）。要說明這一點，我們有必要涉入更深一層的哲學問題。

臺大出版中心

五、「內聖外王」思想的現代意義

借用現代的語彙來表達，貫穿儒家的「內聖」與「外王」兩者的是「實踐」（"praxis"）概念，因此我們不妨以「實踐」的概念作為進一步思考的起點。在西方哲學中，「實踐」是相對於「理論」（"theory"）而言，通常意謂「理論之應用」。筆者曾歸納出西方哲學中兩種類型的「實踐」概念：第一種可稱為「康德式的」，第二種可稱為「黑格爾式的」。[77]

---

76 《河南程氏遺書》，卷 3，〈二先生語三〉，見《二程集》，第 1 冊，頁 59。
77 參閱拙作：〈當前儒家之實踐問題〉，見本書，頁 33-42。

我們先討論康德式的「實踐」概念。康德也曾按照一般的意義，將「實踐」理解為「理論之應用」，尤其是在經驗中的應用。[78] 但這僅是「實踐」一詞的流行用法，並無法凸顯康德的特殊觀點。康德在《判斷力批判》一書的〈導論〉初稿中寫道：

> 〔……〕關於我們能視為**實踐**（"praktisch"）者（就它因此值得被納入一門**實踐哲學**而論），有一項重大的、且甚至對學問底討論方式極為不利的誤解。人們曾以為可將治國之術、國家經濟、家政準則和社交準則、健康之道，以及心靈和肉體底攝生法均歸諸實踐哲學（何不乾脆將所有行業和技術均歸入其中？）；因為它們畢竟均包含一套實踐命題。然而，實踐命題固然在設想方式上有別於理論命題（這些命題涉及事物底可能性及其決定），但並不因此即在內容上與之有別，而是唯有探究依乎法則的**自由**的那些實踐命題才與之有別。[79]

在這段文字中，康德賦予「實踐的」一詞以特殊的意涵。根據這種意涵，真正的實踐命題必須涉及「依乎法則的自由」（"Freiheit unter Gesetzen"），依康德的用語習慣，即是指道德的自由。在康

臺大出版中心

---

78 *Metaphysik der Sitten*, *KGS*, Bd. 6, S. 205；李明輝譯：《道德底形上學》（臺北：聯經出版公司，2013 年），頁 3-4。參閱 "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", *KGS*, Bd. 8, S. 275；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》（臺北：聯經出版公司，2013 年），頁 96-97。

79 "Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft", *KGS*, Bd. 20, S. 195f.

德倫理學中，道德的自由是「先驗的自由」(“transzendentale Freiheit”)，亦即無待於經驗的自由。[80] 因此，對康德而言，一切有待於經驗的「實踐命題」(治國之術、國家經濟、家政準則、社交準則、健康之道、攝生法等)均只是理論命題之延伸，因而不屬於嚴格意義的「實踐」概念。一言以蔽之，真正的「實踐」僅在於道德主體之自由，而這種自由具有自足性——也就是說，它無待於任何經驗要素，而可以超越一切歷史及社會的脈絡。

然而這種「實踐」觀卻受到黑格爾的批評。在黑格爾看來，康德的「實踐」概念僅停留在抽象的層面，而康德所理解的「自由」也是空洞的。因此，他批評康德倫理學是一種「空洞的形式主義」。[81] 要了解康德與黑格爾語的「實踐」觀之差異，我們有必要討論黑格爾對德文中的 Moralität 與 Sittlichkeit 二詞所作的區分。在十八世紀的德文中，這兩個詞彙在意涵上並沒有明顯的區別。康德往往將它們當作同義詞而交替使用。在康德的用法中，它們都可譯為「道德」。但康德有時也將 Moralität 當作 Legalität 的對照面。在這個脈絡下，Moralität 可譯為「道德性」，Legalität 則譯為「合法性」。但黑格爾刻意將 Moralität 與 Sittlich-

臺大出版中心

80 參閱 *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner, 1976), A533f./B561f.(A = 1781 年第 1 版，B = 1787 年第 2 版)

81 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *G.W.F. Hegel: Werke* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969-1971, Theorie Werkausgabe), Bd. 7, §135, S. 252.

keit 二詞加以區別。大陸學者通常將 Moralität 譯為「道德」，而將 Sittlichkeit 譯為「倫理」。筆者認為這是很恰當的譯法，故在本文即採用這種譯法。

在《哲學百科全書》（*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*）第三部〈精神哲學〉中，黑格爾將「客觀精神」區分為三個環節，即「法權」（“Recht”）、「道德」與「倫理」。其後，他在《法哲學大綱》（*Grundlinien der Philosophie des Rechts*）中進一步討論「抽象法權」、「道德」與「倫理」。簡單地說，這三個環節都是自由意志之體現，它們構成一個由抽象而到具體的辯證發展歷程：「抽象法權」體現形式的自由，「道德」體現主觀的自由，「倫理」則是前兩個環節之統一，因而是意志自由之充分具體的實現——用黑格爾自己的話來說，是「客觀精神之極成」。[82] 我們現在將討論的重點集中在「道德」與「倫理」之對比上。在此，筆者不擬引述黑格爾令人生畏的術語與表述方式，而用自己的語言來說明「道德」與「倫理」之區別。簡單地說，「道德」與「倫理」分別代表兩種觀點：在「道德」的觀點下，個體被視為能自我立法、而無待於外在現實的理性主體，它體現為決心與咎責、意圖與福祉、「善」與良心；而在「倫理」的觀點下，實踐理性被視為在外在現實中取得歷史實在性的原則，它體現於家庭、市民社會、國家，乃至世界史之中。

臺大出版中心

82 Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: *G.W.F. Hegel*: *Werke*, Bd. 10, §513, S. 317.

黑格爾之所以區分「道德」與「倫理」，旨在指出：在康德哲學中作為「實踐」的基礎之自由意志僅是「主觀的意志」，僅屬於「道德」的範圍，尚非真正的「實踐」。故對黑格爾而言，道德主體不能停留於此，而必須在精神之辯證發展過程中以「倫理」來**揚棄**（aufheben）「道德」——亦即，在**更高**的「倫理」觀點下**取消**且同時**保存**「道德」。[83] 由此顯示出康德與黑格爾的「實踐」觀之對比：對康德而言，「實踐」的真實意義在於道德主體之自由，即「道德」；但對黑格爾而言，「實踐」的意義唯有在「倫理」中才能充分展現；換言之，脫離了歷史與社會的脈絡，道德主體之自由便無充分的真實性。這兩種「實踐」觀之對比可以回溯到柏拉圖與亞里斯多德的倫理學之對比：就柏拉圖倫理學以形上的「善」（"agathon"）之理型為最高根據而言，其「實踐」觀是康德式的；就亞里斯多德倫理學以「幸福」（"eudaimonia"）為最後歸趨，而「幸福」又須落實在城邦之中而言，其「實踐」觀是黑格爾式的。此處所謂「康德式」或「黑格爾式」，是單以「『實踐』之真實意義能否在超越歷史與社會脈絡的主體中自足地體現」這點為標準，來分判兩種基本型態的「實踐」觀。準此，我們亦可將斯多亞學派的「實踐」觀視為康德式的，而將馬克思的「實踐」觀視為黑格爾式的。

黑格爾對康德倫理學的批評其實並不公平，因為它往往是建立在對康德倫理學誤解（或曲解）之上。關於這個問題，已

臺大出版中心

---

83 德文的 aufheben 一詞兼有「提升」、「取消」與「保存」三義。

有連篇累牘的討論，[84] 筆者無法、亦無意續貂。就本文的目的而言，筆者只消指出：儘管康德將「實踐」的真實意義置於「道德」，但這並非意謂其倫理學僅封限於「道德」領域之中，而無法進入「倫理」的領域。因為康德在其倫理學的基礎上也建立了一套法政哲學。這套法政哲學的核心概念是「法權」；藉由「法權」概念，它一方面銜接上其倫理學，另一方面又打開了一個獨立的政治領域。因此，筆者曾借用佛教的說法，將康德的法政哲學與其倫理學之關係描述為「不即不離」的關係。[85] 在這個意義下，康德的法政哲學即是其倫理學在「倫理」領域中的具體化，其目標有二：近程是在國家內部建立一個以共和制憲法為基礎的公民社會，遠程是在國際間建立自由國家之聯盟，以促成「永久和平」。

臺大出版中心

黑格爾對「道德」與「倫理」所作的區分難免令我們覺得眼熟，因為它大體上平行於「內聖」與「外王」之區分。上一節的討論已足以顯示：由孔子所開創、而為宋明理學家所繼承的「道學」傳統基本上預設了一種康德式的「實踐」觀；因為它一方面肯定「道德」（內聖）之自足性，另一方面又同時要求道德主體進入「倫理」（外王）的領域。陳亮（字同甫，1143-

84 例如，1987 年的《黑格爾年刊》（*Hegel-Jahrbuch*）便是以「『道德』與『倫理』」為主題。

85 關於康德倫理學與其法政哲學的關係，請參閱拙作：〈性善說與民主政治〉，見拙著：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺灣大學出版中心，2005 年），頁 58-65；簡體字版（北京：北京大學出版社，2005 年），頁 38-43。

1194)、葉適(號水心先生，1150-1223)的「事功學派」或許是唯一的例外。但對於這個「道學」傳統，余先生卻作了黑格爾式的解讀，無怪乎他面對朱熹與陳亮關於「是否可以王、霸來區分三代與漢唐」的辯論時，明顯地認同陳亮的立場。[86] 但他也無法避免為此付出代價，此即他對於「內聖外王」的詮釋所牽涉之理論糾結(如筆者在上一節所揭示)。

在此，筆者想針對余先生所提到的現代版「道統大敘事」略陳己見。迄今為止，絕大多數討論或批評當代新儒家(尤其是牟宗三先生)的道統論的人都忽略了一個明顯的事實：在牟先生的著作中，「道統」問題與宋明理學的分系問題(或者說，宋明理學內部的判教問題)是兩個不同的問題，不可混為一談。牟先生談「道統」，係相對於「政統」與「學統」而言。這是採取廣義的用法，以「道統」指涉儒家的精神傳統。它涉及的是儒學的外在定位。至於「宋明理學的三系」說則涉及儒學的內部判教，用現代的語彙來說，它屬於思想義理的「類型學畫分」(“typological distinction”)。許多人之所以對牟先生將朱熹判為「別子為宗」特別反感，恐怕是由於他們誤以為牟先生是從道統傳承的角度作此分判，而將朱熹排除於道統之外。澄清了這點，或許可以避免一些無謂的糾葛。

臺大出版中心

其次，論及當代新儒家的「儒學開出民主」說。在筆者的理解中，此說之提出，旨在突破傳統儒家「內聖外王」的思想

86　余英時：《朱熹的歷史世界》，上篇，頁47。

格局。儒家的「內聖外王」思想落在中國傳統君主專制的政治格局中，只能期待於「聖君賢相」的理想，而政治秩序之建立必須通過帝王與士大夫之內聖工夫來實現。但當代新儒家卻很清楚地認識到：「聖君賢相」的格局無法充分體現儒家精神傳統的內在要求。余先生在回應劉述先先生時表示：

> 在討論儒家價值的現代意義時，我早已放棄了「內聖外王」的架構。我認為儒學在私領域仍然可以發揮直接的效用，這是〈大學〉所謂「修身、齊家」。至於「治國、平天下」，則屬於公領域，已非儒家所能獨擅，其影響祇能是間接的。[87]

余先生在此所說的「內聖外王」之架構顯然是就傳統儒家所表現的型態而言，亦即就「聖君賢相」的理想而言。在這個意義下，筆者完全同意余先生這段話，而據筆者的理解，牟先生等新儒家代表人物也會同意。或許唯一的差別在於：新儒家仍然要保留「內聖外王」的架構，但卻是以經過現代轉化後的型態保留下來。在這個意義下，「內聖」不再是指統治者或政治精英的道德修養，而是指作為「新外王」（民主政治）的理據之道德原則，如康德的法政哲學所表現的型態。

臺大出版中心

相對於傳統社會，現代社會的特徵之一便是「公民社會」（“civil society”）之出現，以及相應而起的「公德」（“civic vir-

87 余英時：《宋明理學與政治文化》，頁 390。

tue"）概念之形成。個人的道德（私德）被畫歸於私領域，不再直接涉及公共事務。我們所要求於政治人物的，除了遵守法律之外，只能是作為「低限倫理」（"minimum ethics"）的「公德」。康德一方面強調：實施「公民憲法」的條件之一是「一個為採納這個理念而準備的善的意志」，[88] 此時他點出了民主政治的道德基礎。但是他在另一方面又強調：「建國底問題不論聽起來是多麼艱難，甚至對於一個魔鬼底民族（只要他們有理智）也是可解決的。」[89] 此時他指出了現代政治的一項重要特徵：個人道德不再直接作為政治合法性的基礎。牟先生一再強調：在現代社會中，由內聖開出外王，只能採取「曲通」的方式，也是類似的意思。從另一方面來說，余先生至少也承認：在公領域裡，儒學仍能有間接的影響。就這一點而言，余先生與牟先生等新儒家代表人物之間的距離或許不像他自己所想像的那麼大。

臺大出版中心

88 "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", *KGS*, Bd. 8, S. 23；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》（臺北：聯經出版公司，2002年），頁 13。

89 *Zum ewigen Frieden*, *KGS*, Bd. 8, S. 366；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 201。

臺大出版中心

關於「海洋文化的儒學」與「法政主體」的省思

當代新儒家有所謂的「儒學開出民主」說。此說早已見諸 1958 年由唐君毅、牟宗三、張君勱及徐復觀四人聯名發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉。[1] 在這篇宣言的第六節中，他們特別強調中國「心性之學」為「中國學術思想之核心」，而其意義在於：

> 此心性之學中，自包含一形上學。然此形上學，乃近乎康德所謂〔道德〕的形上學，是為道德實踐之基礎，亦由道德實踐而證實的形上學。而非一般先假定一究竟實在存於客觀宇宙，而據一般的經驗理性去推證之形上學。[2]

繼而在第八節中，他們進一步強調：

臺大出版中心

1 此宣言原刊於《民主評論》，第 9 卷第 1 期（1958 年 1 月 5 日）及《再生》，第 1 卷第 1 期（1958 年 1 月），後收入張君勱著、程文熙編：《中西印哲學文集》（臺北：臺灣學生書局，1981 年），以及張君勱：《新儒家思想史》（臺北：張君勱先生獎學金基金會，1980 年）；亦以《中國文化與世界》之名收入《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991 年），卷 4。

2 《唐君毅全集》，卷 4，《中國文化與世界》，頁 25。「道德」二字據《民主評論》補。

> 我們說中國文化依其本身之要求，應當伸展出之文化理想，是要使中國人不僅由其心性之學，以自覺其自我之為一「道德實踐的主體」，同時當求在政治上，能自覺為一「政治的主體」，在自然界，知識界成為「認識的主體」及「實用技術的活動之主體」。這亦就是說〔，〕中國需要真正的民主建國，亦需要科學與實用技術，中國文化中須接受西方或世界之文化。[3]

這便是「儒學開出民主」說的基本構想。但為這項構想提出完整的哲學說明的，是牟宗三先生。筆者過去曾多次討論過這個問題，[4] 此處不再贅述。

面對這套「儒學開出民主」說，過去的學界大體有兩種反應方式：第一種反應是否定由儒家的內聖之學可以開出民主政治。海峽兩岸的大多數自由主義學者（如林毓生、包遵信）均屬於此類。第二種反應則是基本上肯定此一思考方向，但試圖對它加以補充或調整。蔣年豐屬於此類。

臺大出版中心

蔣年豐對於這個問題的基本構想可概括於他所提出的「海洋文化的儒學」與「法政主體」兩個概念。他有一篇論文便題為〈海洋文化的儒學如何可能〉。[5] 他之所以提出「海洋文化的儒學」，

---

3 同上註，頁 34。

4 請特別參閱拙作：〈儒學如何開出民主與科學？〉、〈論所謂「儒家的泛道德主義」〉，均收入本書。

5 原刊於《中國文化月刊》，第 124 期（1990 年 2 月），頁 47-59；收入其身後編成的論文集《海洋儒學與法政主體》（臺北：桂冠圖書公司，2005

一方面是要回應 1980 年代大陸電視節目《河殤》揚棄以儒家傳統為代表的「內陸文化」而走向「海洋文化」之呼籲，另一方面則是要回應杜維明先生所謂「儒學第三期發展」之說。[6] 依蔣年豐之見，儒學未必不能與海洋文化相結合。他在這種結合中見到儒學重生的契機，並且認為這應當是「儒學第三期發展」之歸趨。

在〈海洋文化的儒學如何可能〉一文中，蔣年豐將「內陸文化的儒學」與「海洋文化的儒學」置於以下的對比之中：

一、「內陸文化的儒學」強調「聖賢」的概念，「海洋文化的儒學」則突顯「豪傑」的概念；
二、「內陸文化的儒學」強調道德教化，「海洋文化的儒學」則強調社會批判與公民意識；
三、「內陸文化的儒學」主張人性本善論，「海洋文化的儒學」則預設人性向善論。

臺大出版中心

以上的對比即顯示出蔣年豐如何構想現代儒學轉折的方向，最後歸結為「如何開出法政主體」的問題。蔣年豐表示：

年），頁 241-254。

6 所謂「儒學第三期發展」係相對於先秦、兩漢的第一期發展與宋、明的第二期發展，指中西海通後的現代儒學而言。此說其實是牟宗三先生最早於〈江西鉛山鵝湖書院緣起暨章則〉（1948 年）（收入《牟宗三先生全集》〔臺北：聯經出版公司，2003 年〕，第 26 冊，《牟宗三先生未刊遺稿》）中提出，後經杜維明先生的大力闡揚而廣為學界所知。

> 康德的形式主義的道德主體引牟先生去開出法政主體。這種思路是合理的，羅爾斯的思路也是如此。可惜牟先生並沒有根據法治主體開出一套公道理論來完成儒家的外王規模。[7]

對於當代儒家應如何藉由康德哲學開出法政主體，蔣年豐在另一篇論文〈法政主體與現代社會——當前儒家應該思考的問題〉[8] 中有進一步的討論。在這篇論文中，他首先指出：「牟〔宗三〕先生之強調政治的主體自由是順著黑格爾的義理而講的。」[9] 但他認為這條思路是有問題的，因為

> 〔……〕揆諸黑格爾的《法哲學》與《歷史哲學》，黑格爾並不特別強調這種意味的法政主體性。也就是說，黑格爾所著重的政治的主體自由並未能凸顯牟先生所期待的由道德主體輾轉開出法政主體並與之並立的局面。這是因為黑格爾並不喜歡標舉道德主體，這一點在他批評康德處可以很清楚地看出；而且法政主體在黑格爾哲學中的地位也不顯赫。[10]

臺大出版中心

首先要指出：蔣年豐認為牟先生的「儒學開出民主」說是

---

7 蔣年豐：《海洋儒學與法政主體》，頁 252。
8 原刊於《中國文化月刊》，第 111 期（1989 年 1 月），頁 57-74；後收入其《海洋儒學與法政主體》，頁 255-271。
9 蔣年豐：《海洋儒學與法政主體》，頁 257。
10 同上註。

順著黑格爾的思路而說，其實是誤解。這種誤解一方面是為牟先生與黑格爾的表面關係所誤導，另一方面也可能為陳忠信對牟先生的批判所誤導。陳忠信在其〈新儒家「民主開出論」的檢討——認識論層次的批判〉一文中引述法國馬克思主義哲學家阿圖色（Louis Althusser, 1918-1990）對黑格爾歷史哲學的批評，藉以批評牟先生的「儒學開出民主」說。這項批評策略預設了一個前提，即是：「牟氏之論證（或疏導），基本上是建立在黑格爾式之『精神的內在有機發展』這一唯心論觀點之上。」[11] 筆者曾撰文反駁此說，而強調：牟先生的「儒學開出民主」說所預設之義理架構與其說是「黑格爾式的」，不如說是「康德式的」。[12] 筆者提出的理由並非三言兩語所能交代，為了避免離題太遠，此處不再重述，請讀者自行參閱拙作。筆者在此所要強調的是：蔣年豐既然知道牟先生的「儒學開出民主」說在精神意味上與黑格爾的法政哲學與歷史哲學相去甚遠，那就沒有理由堅持說牟先生是「順著黑格爾的義理而講」。

臺大出版中心

蔣年豐一方面認為黑格爾的思路行不通，另一方面便轉向康德的思路。他的基本構想如下：

> 我認為法政主體雖然不是從固有的中國文化中開發出來的。儒家的原始思想中也的確沒有這個精神側面在。儒

11　陳忠信：〈新儒家「民主開出論」的檢討——認識論層次的批判〉，《臺灣社會研究》，第 1 卷第 4 期（1988 年冬季號），頁 118。

12　參閱拙作：〈歷史與目的〉，收入本書，頁 159-184。

> 家雖然沒有開出這個精神側面，但它卻以道德主體為法政主體預定了位子。〔……〕我的論證之一是康德的道德形上學所凸顯出來的形式主義性格的道德主體可以輾轉轉化成法政主體，而與真實的道德主體並立。就在這樣的意義之下，我們可以說儒家的道德主體為法政主體預定了位子。[13]

基於這項構想，他批評牟先生未能善用康德哲學的資源：

> 牟先生的成就在於將康德道德形上學中形式意義極強的道德主體拿來彰顯孟子、象山與陽明這個傳統的義理模式。牟先生似乎不知道康德在法律哲學與政治哲學上也有相當重要的地位。牟先生極度關切民主政治的精神基礎——法政主體，卻不知道康德哲學在此正是一大觀念資源，而竟然引進精神上不大相應的黑格爾哲學來證成之，寧非尚未窮盡康德哲學之義蘊？[14]

臺大出版中心

筆者基本上支持蔣年豐的上述構想，也同意他對牟先生的批評，但仍要為牟先生說幾句話。牟先生忽略了康德的歷史哲學、政治哲學與法哲學，[15] 與其說是他本人的局限，不如說是他那個時代的局限。在二十世紀，中國知識界所認識的歷史哲

13　蔣年豐：《海洋儒學與法政主體》，頁 257-258。

14　同上註，頁 258。

15　在康德的哲學系統中，這三者相互交織在一起，無法分開討論。

學，主要是黑格爾與馬克思的歷史哲學。儘管康德哲學很早便傳入中國，但是很少人了解他的歷史哲學。即使在西方，康德的歷史哲學也往往被視為一套未成熟的理論，只是過渡到黑格爾、乃至馬克思的歷史哲學的橋樑，終究要被後者所揚棄。

在二次大戰後西方有關民主理論的討論中，塔爾蒙（Jacob Leib Talmon, 1916-1980）區分「極權民主」（"totalitarian democracy"）與「自由民主」（"liberal democracy"）兩個民主傳統：前者肇端於盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712-1778），經法國思想家之鼓吹而導致法國大革命，其後由德國理念論（尤其是黑格爾）加以繼承，再發展為馬克思、恩格斯的共產主義；後者則肇端於洛克（John Locke, 1632-1704），經由英國自由主義思想家與美國開國諸元老之鼓吹，而奠定了英、美兩國之民主憲政。[16] 海耶克（Friedrich A. von Hayek, 1899-1992）也在其《自由的憲章》一書中區分自由理論的兩個傳統，即經驗的、非系統的「英國傳統」和思辨的、理性主義的「法國傳統」：前者主要由一些英國思想家——如休謨（David Hume, 1711-1776）、史密斯（Adam Smith, 1723-1790）、弗格森（Adam Ferguson, 1723-1816）、塔克（Josiah Tucker, 1712-1799）、柏克（Edmund Burke, 1729-1797）、培利（William Paley, 1743-1805）——所形成，後者則深受法國

臺大出版中心

16 塔爾蒙寫了兩部名著，探討第一個民主傳統，分別為 *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Secker & Warburg, 1952) 和 *Political Messianism: The Romantic Phase* (London: Secker & Warburg, 1960).

哲學家笛卡爾（René Decartes, 1596-1650）的理性主義所影響，而以法國的百科全書派、重農學派、盧梭、康多塞（Marquis de Condorcet, 1743-1794）等為代表。[17] 在這兩種區分當中，康德哲學的位置均不明確，但由於若干表面的類似性與思想淵源，它很容易被歸入「極權民主」與「法國傳統」的系譜之中。

其次，波柏（Karl R. Popper, 1902-1994）在其名著《歷史預定論之貧乏》（*The Poverty of Historicism*, 1957）批判「歷史預定論」。他所謂的「歷史預定論」是指對於社會科學的一種特殊看法，即是認為：社會科學的主要目標在於歷史預測，而社會科學家可以藉著發現歷史發展的節奏、類型、法則或趨勢來達到這項目標。儘管他的批評對象主要是馬克思（Karl Marx, 1818-1883）與史本格勒（Oswald Spengler, 1880-1936）的歷史哲學，但由於康德的歷史哲學具有目的論與整體論的特徵，不少學者往往未加深究便將它歸於此類。此外，柏林（Isaiah Berlin, 1909-1997）在其《自由四論》中一方面探討「歷史必然性」（"historical inevitability"）的概念，藉以批判黑格爾、馬克思等人的歷史目的論，另一方面提出「積極自由」（"positive liberty"）與「消極自由」（"negative liberty"）之區分，[18] 並且以「消極自由」的概

臺大出版中心

17 F.A. von Hayek: *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960), pp. 55f.

18 Isaiah Berlin: "Historical Inevitability" and "Two Concepts of Liberty", in idem, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 41-172.

念來反對「積極自由」的概念。就這兩點而言，康德的歷史哲學和法政哲學與黑格爾、馬克思等人的觀點也有彷彿依稀之處。

塔爾蒙、海耶克、波柏、柏林等英美思想家對歐陸傳統的批判是在東西冷戰的時代背景下出現的，故不免採取過度簡化的二分法。他們的批判主要是針對黑格爾與馬克思；或許由於康德的歷史哲學被視為未成熟的型態，它反而得以免於直接的批判。[19] 其實，儘管康德的歷史哲學也預設一套目的論，但它與黑格爾、馬克思的歷史哲學並不屬於同一型態，故黑格爾、馬克思之歷史哲學所受到的批評未必適用於康德的歷史哲學。[20] 然而在 1950 年代新儒家與臺灣自由主義者關於「中國傳統文化與民主政治」的論戰中，自由主義者（尤其是殷海光）卻未經深思就將康德哲學直接視為極權主義的思想淵源之一，而無法想像康德哲學與自由主義之可能關聯。

臺大出版中心

在當代西方政治思想當中，藉由重新詮釋與評價康德哲學而將它視為自由主義的思想資源者，首推羅爾斯（John Rawls, 1921-2002）。其《正義論》（*A Theory of Justice*）一書於 1971 年出版，而蔣年豐之所以重拾「從康德到羅爾斯」的思想線索，正是由於羅爾斯的啟發。由於冷戰思維所造成的時代局限，牟先生並未特別注意到康德的歷史哲學與法政哲學。但是牟先生

19 柏林在其〈自由的兩種概念〉一文中討論「積極自由」的概念時，雖然也多次引述康德的觀點，但康德似乎不是他主要的批評對象。

20 參閱李明輝：〈導論：康德的「歷史」概念及其歷史哲學〉，收入李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》（臺北：聯經出版公司，2002 年）。

在其所謂的「外王三書」(即《歷史哲學》、《政道與治道》、《道德的理想主義》)中一再強調自由主義須以道德理想主義為基礎，卻暗合於「從康德到羅爾斯」的思想線索。或許可以說，羅爾斯為牟先生證成了康德哲學與自由主義之間的理論關聯。在這個意義下，或許也可以說，蔣年豐關於「海洋文化的儒學」與「法政主體」之構想可以順成牟先生的思想方向。

蔣年豐的上述構想除了見於上文提過的〈海洋文化的儒學如何可能〉與〈法政主體與現代社會——當前儒家應該思考的問題〉二文之外，還可參考其另一篇論文〈康德與羅爾斯：公道感與現代社會〉。[21] 在這篇二十幾頁的論文中，他不但討論了康德的法政哲學與羅爾斯的《正義論》，也對兩者提出若干批評。但依筆者之見，在這篇論文中，蔣年豐自己對康德與羅爾斯的誤解也不少。我無意全面檢討蔣年豐對康德與羅爾斯的理解，而僅指出其中的三項誤解。

臺大出版中心

為了說明康德如何基於自由意志的道德哲學而建立其政治哲學中的「法政主體」，蔣年豐兩度引述了康德《道德底形上學》(*Metaphysik der Sitten*)第一部《法權論之形上學根基》(*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*)中的一段話。由於牽涉到翻譯問題，我們有必要先將原文引述於下：

---

21 此文的前身是〈康德與羅爾士〉，刊於《鵝湖月刊》，第 148 期(1987 年 10 月)，頁 41-47；後經擴充、修改為此文，收入其身後編成的論文集《文本與實踐(二)：西方解釋學觀點》(臺北：桂冠圖書公司，2000 年)，頁 33-58。

> Vom dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anderes, als bloß auf Gesetze geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nötigung **fähig** ist. Nur die **Willkür** also kann **frei** genannt werden.[22]

蔣年豐在〈康德與羅爾斯：公道感與現代社會〉一文中將這段文字翻譯如下：

臺大出版中心

> 法則源於共同意志；格律源於個殊意志。在人身上，個殊意志是自由的。共同意志只關涉法則，所以不能以自由或不自由名之。共同意志關涉的不是行為，而是行為格律的立法……因而它是絕對必要的也不能受到限制。所以，只有個殊意志才可以「自由」稱謂之。[23]

先前在其〈法政主體與現代社會——當前儒家應該思考的問題〉一文中，他也引述了這段話。其譯文大同小異，最主要

---

22 *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe，以下簡稱 *KGS*), Bd. 6, S. 226.

23 蔣年豐：《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，頁 37。

的差別是將 Gesetze 譯為「法律」，而非「法則」。[24] 蔣年豐對這段文字的翻譯大有問題。筆者將自己的翻譯附在底下，以供對照：

> 法則出自意志；格律出自意念。在人之中，後者是一種自由的意念。意志所涉及的無非只是法則，既無法被稱為自由的，亦無法被稱為不自由的。因為意志不涉及行為，而是直接涉及對於行為底格律的立法（因而涉及實踐理性本身），所以也是絕對必然的，而且甚至沒**辦法**受到**強制**。因此，唯有**意念**才能被稱為**自由的**。[25]

純就翻譯而言，撇開枝節問題（例如，Nötigung 應譯為「強制」，而非「限制」）不談，蔣年豐的翻譯有兩個重大問題：一是 Gesetze 一詞的翻譯，二是 Wille 與 Willkür 這組概念的翻譯。蔣年豐最初將 Gesetze 誤譯為「法律」，後來改譯為「法則」，是正確的。因為這段文字屬於道德哲學的脈絡，並未直接涉及法哲學。它出現於《法權論之形上學根基》之〈導論〉第四節，其標題為〈道德底形上學之初步概念（一般實踐哲學）〉（“Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten (Philosophia practica universalis)”），當時康德尚未開始討論法哲學的問題。但奇怪的是：蔣年豐在翻譯

臺大出版中心

---

24 蔣年豐：《海洋儒學與法政主體》，頁 266-267。
25 康德著、李明輝譯：《道德底形上學》（臺北：聯經出版公司，2015 年），頁 38。

Wille 與 Willkür 這組概念時，卻又將這段文字置於法哲學的脈絡中，並且將這組概念作了盧梭式的解讀，而分別譯為「共同意志」與「個殊意志」。但這根本是張冠李戴。筆者根據康德自己的說明，將它們分別譯為「意志」與「意念」。

康德在其《道德底形上學》一書的初稿中，對「意志」與「意念」這組概念有更詳細的說明。[26] 根據這些說明，我們可以補充兩點：第一、意志與意念的關係對應於「理體」（“Noumenon”）與「事相」（“Phänomenon”）的關係；第二、「意念之自由」是指意念依道德法則而抉擇行動的能力，「意志之自由」則是指意志之道德立法能力。[27] 換言之，「意志」是指先驗的道德主體本身，即「實踐理性本身」；「意念」則是指「意志」在現象界中的表現，或者說，現實化的「意志」。總而言之，在康德哲學中，「意志」與「意念」的關係並非「普遍」與「特殊」的關係（如蔣年豐所理解的），而是「理體」與「事相」（或「物自身」與「現象」）的關係。

蔣年豐要說明康德的道德哲學與法政哲學之間的關聯，實不宜引述這段不相干的文字，而應當引述康德所謂的「法權底普遍法則」：「外在行為要如此，亦即你的意念之自由運用能根據一項普遍法則而與每個人底自由並存。」[28] 康德將這項法權

---

26 *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, *KGS*, Bd. 23, S. 249 & 378.

27 參閱拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 113-116。

28 *Metaphysik der Sitten*, in: *KGS*, Bd. 6, S. 231；李明輝譯：《道德底形上學》，

臺大出版中心

原則視為一切公民憲法之最高原則。它與道德法則相同之處在於：兩者均出於純粹實踐理性之要求，故同為「定言令式」（“kategorischer Imperativ”）。但是兩者之間卻存在一項根本差異，此即：道德法則要求存心之純粹性，法權原則卻僅規範人的外在行為，而不論其存心；換言之，道德法則要求存心之「道德性」（“Moralität”），而法權原則僅要求行為之「合法性」（“Legalität”）。總之，在同樣作為定言令式的道德法則與法權原則之間，既有聯繫，又有區別，故筆者曾以「不離不雜」來說明這種關係。[29]

由於對道德法則與法權原則在康德哲學中的關係有所誤解，蔣年豐亦未能正確理解道德哲學與政治哲學在康德哲學中的關係。針對這個問題，蔣年豐對康德提出了三點批判：

> 第一、康德的政治哲學只是道德哲學的延伸，政治主體只是道德主體的衍派。這意味著，康德的政治哲學只不過是道德哲學的附庸，政治主體也只不過是道德主體的附庸。這個缺失使得康德的政治哲學並非獨立不倚。第二、康德的道德哲學是形式主義的，強調在實踐中道德主體立下斷言令式作為行為上最普遍的形式法則。由這

臺大出版中心

頁 46。

29 參閱拙作：〈性善說與民主政治〉，收入拙著：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺灣大學出版中心，2005 年），頁 59-63；簡體字版（北京：北京大學出版社 2005 年），頁 39-42。

種形式主義性格極強的道德主體所衍派的政治主體也只是形式主義的。形式主義性格極強的政治主體無法真正落實為個別具體的社會存在者。這樣的理論必然缺乏心理實在性與社會實在性。第三、康德所立的道德主體與政治主體都是物自身的存在，而非經驗現象。但物自身在康德哲學中乃是可思而不可知者。這種概念性格的存在如何落實在社會體制中，裡面有很大難題存在。[30]

關於第一點，蔣年豐的理解實失之片面。如上所述，康德的政治哲學決不僅是其道德哲學之延伸或附庸，兩者的關係當是既有聯繫，又有區別，或者說，「不離不雜」。這正如筆者在〈性善說與民主政治〉中所指出：「康德的政治哲學具有明顯的現代性格，因為他承認政治是一個獨立的領域，有其自身的運作邏輯。他一方面反對馬基維利式的政治哲學，強調政治不應違反道德。〔……〕但另一方面，他對政治與道德的分際也有清楚的說明。」[31] 至於所謂「政治主體也只不過是道德主體的附庸」之說也是有問題的。這可以在討論第三點時一併討論。

關於第二點，蔣年豐說「康德的道德哲學是形式主義的」，這沒問題，因為康德確實主張：道德法則（定言令式）必然是形式原則。但問題是：蔣年豐如何理解這句話？筆者有理由相信：他是依照黑格爾的說法來理解這句話，因而為黑格爾對康

---

30 蔣年豐：《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，頁 39-40。
31 拙著：《儒家視野下的政治思想》，頁 61-62（簡體字版，頁 41）。

臺大出版中心

德倫理學的批評所誤導。黑格爾將康德倫理學視為一種「空洞的形式主義」而加以批判，其實是基於誤解。他錯誤地將康德的「定言令式」和邏輯中的「矛盾律」相提並論，認為前者如同後者一樣，只是「套套邏輯」（“Tautologie”），不能決定任何具體的內容。其實，康德將定言令式視為一項形式原則，並非意謂：它與具體性之間全無關聯，而只是意謂：它不預設任何特定的內容或目的。事實上，康德所說的「定言令式」可以為意志決定有具體內容的義務。黑格爾對康德倫理學的誤解已有不少學者指出，[32] 此處毋庸贅述。至於蔣年豐說：「形式主義性格極強的政治主體無法真正落實為個別具體的社會存在者。」也是有問題的。這也可以在討論第三點時一併討論。

現在我們便可以討論第三點，亦即最關鍵的一點。蔣年豐說：「康德所立的道德主體與政治主體都是物自身的存在，而非經驗現象。」無論「道德主體」還是「政治主體」，都不是康德使用的語彙。在康德的《道德底形上學》一書中有一個辭彙 Subjekt der Sittlichkeit，在字面與意涵上都相當於「道德主體」一詞，因為康德將它理解為「理體人」（“homo noumenon”）。[33]

臺大出版中心

---

32 參閱 Marcus G. Singer: *Generalization in Ethics* (New York: Atheneum, 1979, pp. 251ff.；Günther Patzig 著、李明輝譯：〈當前倫理學討論中的定言令式〉，收入康德著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 103-106。亦參閱拙作：〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建〉，收入本書，頁 335-346。

33 *Metaphysik der Sitten*, *KGS*, Bd. 6, S. 423；李明輝譯：《道德底形上學》，頁 302。

故在康德哲學中，「道德主體」當是指嚴格意義的「意志」(有別於「意念」)，亦即作為「目的自身」(“Zweck an sich selbst”)的「人格」(“Person”)。因此，蔣年豐說「康德所立的道德主體是物自身的存在，而非經驗現象」，是有根據的。

然而，康德並無「政治主體」(或「法政主體」) 的說法，也無相近的說法。若說「政治主體」是指權利的主體，則它預設一個「道德人格」，而無異於「道德主體」。若說它是指政治活動中的主體，則它並非指物自身，而是指現象界中的人。康德的歷史哲學與法政哲學所涉及的主要便是這種意義的「主體」。康德的〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉一文可視為其歷史哲學之提綱。在這篇論文中，康德開宗明義便表示：歷史的對象是「意志底現象」，亦即「人類意志底自由之活動」。[34] 由於他的歷史哲學與法政哲學是重疊的，故他的法政哲學所涉及的主要也是這種意義的主體。再者，既然如上文所述，康德的「法權原則」僅規範人的外在行為，其法政哲學自然也只能以「事相人」(“homo phaenomenon”)為主要對象。康德的《論永久和平》中有一段重要的文字：

> 建國底問題不論聽起來是多麼艱難，甚至對於一個魔鬼底民族(只要他們有理智)也是可解決的。這個問題是：「要安排一群有理性者(他們為了其生存，均要求普遍

臺大出版中心

---

34 “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, *KGS*, Bd. 8, S. 17；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 5。

> 的法律，但每個人卻暗自想要豁免於這些法律），並且建立其憲法，使他們雖然在個人的存心中彼此對抗，但卻相互抑制其存心，致使在其公開的舉止中，其結果彷彿是他們並無這種邪惡的存心。」這樣的一個問題必然是可以解決的。因為這項課題並不要求知道人類在道德上的改善，而只要求知道：我們如何能利用自然對於人的機械作用，以便調整在一個民族中人底不和諧的存心之衝突，使得這些存心必然互相強迫對方去服從強制性法律，且因此產生和平狀態（在這種狀態中，法律有效力）。[35]

這段文字足以顯示：在康德所設想依共和制憲法而成立的國家之中，其主體是一群具有七情六慾的人——並非作為物自身，而是作為現象的人。因此，蔣年豐說「康德所立的政治主體是物自身的存在，而非經驗現象」，是沒有根據的。

臺大出版中心

蔣年豐對康德的這種誤解也導致他對羅爾斯的誤解。羅爾斯在《正義論》第 40 節〈康德式的詮釋〉中強調：他所假設的「原初狀態」（“original position”）是「在一個經驗理論的框架中對於康德的『自律』概念與定言令式之一種程序性的詮釋」。[36] 蔣年豐對羅爾斯此說提出如下的批評：

---

35 *Zum ewigen Frieden*, *KGS*, Bd. 8, S. 366；李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 201。

36 John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge/Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, revised edition), p. 226.

> 第一，羅爾斯曲解了康德的原意。依康德，物自身的自我乃是超感官經驗的存在，而羅爾斯原初地位中的人們只是經驗的存在。第二，康德主張意志是自律的而非他律的，在決定一個實踐原則時，物質上的需要與欲求是不可斤斤計較的。但羅爾斯原初地位中的自由且平等的理性存在者在選定社會公道原則時，其動機皆是為了自我利益。這兩點是康德與羅爾斯之間嚴重的差距，也是羅爾斯「康德式的解釋」難以自圓其說的地方。[37]

如果上文所言不虛，在康德所設想的憲政秩序中作為主體的並非作為物自身、而是作為現象的人，則蔣年豐對羅爾斯的第一點批評便成了無的放矢。

臺大出版中心

至於蔣年豐的第二點批評，則需要進一步的討論。首先要指出：康德的「自律」原則涵蘊「目的王國」（“Reich der Zwecke”）的概念。康德對「目的王國」說明如下：

> 〔……〕我所謂「一個**王國**」，是指不同的有理性者藉共同法則所形成的有秩序的結合。現在，由於法則依照目的底普遍有效性決定目的，則如果我們捨去有理性者底個別差異，以及其個人目的底一切內容，我們將能設想一切目的（不但包括作為目的自身的有理性者，而且包括每個有理性者可能為自己設定的個人目的）依秩序結

37 蔣年豐：《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，頁 44。

合成的一個整體，亦即一個目的底王國。依據前面的各項原則，這個王國是可能的。[38]

這裡所說的「共同法則」是指道德法則。由於「目的王國」是根據道德法則而建立的，因此它是一個道德理想。在這段說明中特別值得注意的是：「目的王國」的理想並不排除「每個有理性者可能為自己設定的個人目的」，亦即每個成員的主觀目的。換言之，在「目的王國」中，每個成員除了要遵守道德法則外，依然可以追求個人的利益。

康德接下來的說明進一步凸顯出「目的王國」的成員所懷抱的這種自利的動機：

> 因為有理性者均依從這項**法則**：每個有理性者應當將自己及其他一切有理性者**決不僅當作工具**，而是始終**同時當作目的自身**來對待。但由此便產生有理性者藉共同的客觀法則所形成的一個有秩序的結合，亦即一個王國——由於這些法則正是以這些存有者間互為目的和工具的關係為目標，這個王國可稱為一個目的底王國（當然只是一個理想）。[39]

臺大出版中心

在這段文字中，我們不可忽略「不僅」（“niemals bloß”）與「同

38 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *KGS*, Bd. 4, S. 433；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 58。

39 同上註。

時」（"zugleich"）二詞。康德說一切有理性者都是「目的自身」，係意謂：他們具有絕對的價值（即尊嚴），故不能被化約為純然的工具（如奴隸）。但這並不排除他們可以在互利的關係中「互為目的和工具」。因此，「目的王國」中的成員並非不食人間煙火的「理體人」，而是各自追求其利益的「事相人」。這和羅爾斯所描述的置身於「原初狀態」中的人並無二致。就這點而言，羅爾斯並未曲解康德的意思。

走筆至此，筆者無意繼續檢討蔣年豐的相關論述，而只想藉此機會指出：蔣年豐在回應「儒學開出民主」說時，能掌握「由康德到羅爾斯」的思想線索，較諸否定由儒家的內聖之學開出民主政治之可能性者（大多數的自由派學者），以及宣稱牟先生「走完了這個現代新儒學的圓圈全程」者（李澤厚），[40] 的確更具卓識。可惜天不假年，他並無機會從容涵泳，潛心力學，札實梳理這條思想線索，實為臺灣哲學界的重大遺憾！作為蔣年豐在學術上的諍友，謹以這篇帶有商榷性質的文章獻給他在天之靈。他雖沒有機會回應此文，但以他對學術探討的熱誠，想必不以為忤吧！

臺大出版中心

---

40 李澤厚：《中國現代思想史論》（臺北：三民書局，1996 年），頁 333。

臺大出版中心

附錄：獨白的倫理學抑或對話的倫理學？

——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建 *

一

二十世紀的人類文化共同面對一個無法逃避的情境：在傳統權威逐漸崩解的過程中，價值規範日趨分化，而大眾社會的興起也使得價值意識日益相對化，甚至模糊化。面對這種情境，西方的哲學家（尤其是倫理學家）已意識到重建價值規範的迫切性，而這種重建的工作除了必須建立在非權威的基礎上之外，還得在一個日趨複雜的大眾社會中發揮實際的作用。因此，在當代西方倫理學的討論中，倫理學一再受到「能否落實於具體的社會文化層面」的質疑。在這種情況下，以「道德底形上學」（“Metaphysik der Sitten”）為核心的康德倫理學自然無法免於這種質疑。

臺大出版中心

* 本文引用康德著作縮寫表：
KGS = *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe).
MS = *Metaphysik der Sitten*.
KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*.
GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.
KrV = *Kritik der reinen Vernunft*.

然而，康德倫理學之受到這種質疑，並非始於今日；黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）早就根據「道德」（“Moralität”）與「倫理」（“Sittlichkeit”）的區分對康德的道德原則之可應用性提出了質疑。黑格爾以前，在德文的一般用法中，Moralität 和 Sittlichkeit 這兩個字幾乎被當作同義字來使用；康德在使用這兩個字時也是如此。直到黑格爾，始將它們加以區別，當作兩個不同的概念。依他自己的說明，「道德底概念是意志對其自己的內在關係」，[1] 而「倫理」是「成為現存世界、且成為自我意識底本性的自由概念」。[2] 根據庫爾曼（Wolfgang Kuhlmann）的說明，用一般的語言來表達：「道德」表示一種觀點，在這種觀點下，個體被理解為能以理性自我立法的自由主體；但是這種觀點也隱含一項二分法，即將封限於個體的純粹內在性中的理性主體與完全無理性的外在現實嚴格區別開來，而將行動個體所涉的自然環境和社會環境、甚至行動本身及其後果均歸諸後一領域。反之，「倫理」表示另一種觀點，在這種觀點下，實踐理性不止被視為封限於個體的內在性之中、與外在現實對立、且無力地提出要求的主觀之物，而是已在外在現實中歷史地實現的理性，亦即已在習俗、制度、生活方式中取

臺大出版中心

1 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *G.W.F. Hegel: Werke* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969-1971, Theorie Werkausgabe), Bd. 7, §112 Zusatz, S. 211.

2 同上書，§142, S. 292.

得普遍性、客觀性、具體性和持久性的原則。[3] 因此，黑格爾說：「**倫理**是客觀精神之極成，是主觀精神與客觀精神本身之真實性。」[4] 反之，「道德」雖也是客觀精神之表現，但並未取得充分的真實性。由此觀之，我們在中文裡將 Moralität 和 Sittlichkeit 這兩個字分別譯為「道德」和「倫理」，可以很恰當地表達其間的區別。基於他賦予「道德」和「倫理」這兩個概念的獨特涵義，黑格爾批評康德說：「〔……〕康德底用語習慣主要使用『**道德**』一詞，而其哲學底實踐原則完全局限於這個概念，使**倫理**底觀點甚至成為不可能，乃至於取消且凌辱它。」[5]

哈柏瑪斯（Jürgen Habermas, 1929- ）正是從黑格爾的這項批評出發，去檢討康德的倫理學。他將黑格爾對康德倫理學的批評歸納為以下四點：[6]

臺大出版中心

一、空洞的形式主義：康德的「定言令式」（“kategorischer Imperativ”）要求抽去格律（Maxime）的一切特定內容，故它在實際應用時，必然只能形成分析判斷，

---

3 關於「道德」與「倫理」的涵義，請參閱 Wolfgang Kuhlmann (Hg.): *Moralität und Sittlichkeit* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986), S. 7f.

4 Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: *G.W.F. Hegel: Werke* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969-1971, Theorie Werkausgabe), Bd. 10, §513, S. 317.

5 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §33, S. 88.

6 Jürgen Habermas: “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, in: W. Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, S. 16.

亦即套套邏輯（Tautologie）。

二、抽象的普遍主義：定言令式將普遍者與特殊者分開，故根據定言令式而有效的判斷必然無法肆應個別問題之特殊性質和具體脈絡。

三、單純「應然」之無力：定言令式將「應然」與「實然」嚴格分開，則它對於道德洞識如何能見諸行事，必然無法答覆。

四、純粹存心的恐怖主義：定言令式將實踐理性之純粹要求與精神之形成過程及其歷史的具體化分開，故它誘使道德的世界觀之維護者採取一種政策，這種政策以理性之實現為目標，且為了更高的目的而接受不道德的行為。

臺大出版中心

這四點批評彼此相互關聯，均是由黑格爾基於「道德」和「倫理」之區別對康德所作的上述批評衍生出來的。依筆者之見，在這四點之中，除了第三點之外，其餘各點批評均有無的放矢之嫌。由於康德預設一個理性與情感截然二分的主體性架構，將道德主體僅視為純粹實踐理性，使道德動機旁落於感性中的道德情感，故其道德主體欠缺自求實現的力量。[7] 因此，黑格爾的第三點批

---

7 請參閱拙作：〈儒家與自律道德〉，《鵝湖學誌》，第 1 期（1988 年 5 月），頁 17-18；又請參閱拙作：〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，《鵝湖學誌》，第 3 期（1989 年 9 月），頁 13-15；亦見拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 33-34 & 123-124。

評是中肯的。他的第四點批評則類乎戴東原之指斥理學家「以理殺人」。但是這項批評對於康德並不公允。正因為康德的倫理學並非就行為的後果、而僅就行為者的存心去衡量其行為的道德意義，因而屬於「存心倫理學」（“Gesinnungsethik”），所以在政治領域裡，他不會接受「只要目的正當，便可不擇手段」的原則。更何況他在定言令式的第二個程式中，將每個人的人格視為無法完全化約為工具的「目的自身」（“Zweck an sich selbst”），亦即承認人格之尊嚴。[8] 這正好與儒家「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也」（《孟子・公孫丑上》第 2 章）的主張一致，如何會導致「恐怖主義」呢？在這一點上，哈柏瑪斯也擺脫了黑格爾的偏見。[9]

與哈柏瑪斯對康德倫理學的重建直接相關的，是黑格爾的第一、二點批評，而這兩點均直接涉及定言令式的第一個程式，亦即一般所謂「普遍法則底程式」：「**僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動！**」[10] 對康德而言，這是「一般而言的行為底道德判斷之法規」。[11] 這其中即包含當代倫理學

臺大出版中心

8 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 4, S. 428f.；康德著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 51-53。

9 參閱 Habermas: “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, a.a.O., S. 29f.

10 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 421，參閱 S. 402.；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 43，參閱頁 20。

11 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 424；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 46。

家所謂的「可普遍化原則」(“principle of universalizability”)。黑格爾將這項程式理解為矛盾律之應用，而指斥其「空洞的形式主義」。他在《法哲學大綱》中寫道：

> **康德底**進一步的形式——即一個行為之能被設想為**普遍**格律——固然使人**更具體地**設想一個狀態，但是它本身除了矛盾之免除與形式的同一性以外，並不包含任何其他的原則。——說**所有制不**存在，就像說這個或那個個別的民族、家庭等等不存在，或者說根本**沒有人生存**一樣，其本身都不包含任何矛盾。若是我們在其他情況下已確定且假定：所有制和人類底生命均存在，且應受到尊重，那麼竊盜或殺人就是一項矛盾。一項矛盾之發生只能連著某個東西，亦即連著一項事先已作為固定原則而成為基礎的內容。唯有關聯著這樣的東西，一個行為才會與之相協調或相矛盾。但如果我們應當把義務僅當作義務而意願之，而非為了一項內容而意願之，義務便是**形式的同一性**，正是這種形式的同一性排除一切內容和決定。[12]

誠然，當康德根據普遍法則的程式推衍出所謂的「完全義務」(“vollkommene Pflicht”)時，往往予人以一種印象，彷彿這個程式僅是矛盾律之應用。所謂「完全義務」，係相對於「不完

臺大出版中心

12 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §135, S. 253.

全義務」（"unvollkommene Pflicht"）而言。依康德的解釋，如果一項義務僅規定行為的格律，而不規定行為本身，因此在行為的層次上留給行動者一個自由抉擇的迴旋餘地，這項義務就是「不完全義務」。[13] 以此推之，如果一項義務不但規定行為的格律，也嚴格規定行為本身，它便是「完全義務」。康德在《道德底形上學之基礎》中舉「不可作虛假承諾」作為對他人的完全義務之例，並且如此證成之：

> 然而，為了以最簡捷但卻可靠的方式得知如何答覆「一個欺騙的承諾是否合乎義務」這個課題，我問自己：如果我的格律（藉一個不實的承諾使自己擺脫困境）應當作為一項普遍的法則而成立（不但對我自己，也對其他人而言），我真的會滿意嗎？我真的能夠對自己說：每個人處於困境中，而無其他辦法可以擺脫時，均可作一項不實的承諾嗎？於是我立刻領悟到：我固然能意願說謊，但決無法意願一項說謊底普遍法則。因為按照這樣一項法則，根本不會有任何承諾存在；因為對其他人就我未來的行為表示我的意志（但這些人並不相信這項表示），是徒然的。否則，如果他們在倉促間相信我的表示，仍會以同樣的手法回報於我。因此，一旦我的格律被當成

臺大出版中心

13 *Metaphysik der Sitten*, *KGS*, Bd. 6, S. 390；康德著、李明輝譯：《道德底形上學》（臺北：聯經出版公司，2015 年），頁 261。

普遍的法則，它必然毀滅自身。[14]

康德的意思顯然是說：一個不實的承諾之所以違反義務，是因為它所依據的格律普遍化之後，會使它陷於自相矛盾，而取消自己（亦即使承諾不可能存在）。但縱然這裡涉及一項邏輯的矛盾，這項矛盾也非如黑格爾所說，發生於一個行為與另一外在對象（如所有制）之間，而是發生於該行為與它自己之間，故是一種自我矛盾。

然而，我們仍不可說：普遍法則的程式僅是矛盾律的應用。要了解這一點，我們得看看康德如何證成「不完全義務」。他舉「發揮自己的才能」作為對自己的不完全義務之例，並且如此證成之：

臺大出版中心

他現在看出：縱使人（就像太平洋中的居民一樣）任其才能荒廢，並且一心只將其生命用於閒蕩、歡娛、繁殖，一言以蔽之，用於享受，一個自然界誠然還是能依據這樣一種普遍法則而存在；然而，他不可能意願：這成為一項普遍的自然法則，或者由於自然本能而被置於我們內部，作為這樣一種法則。因為他身為一個有理性者，必然意願他的所有能力得到發展，因為它們的確是為了

---

14 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 403，參閱 S. 422；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 21，參閱頁 44-45。

> 各種可能的目的而供他使用，且被賦與他。[15]

在康德看來，「任自己的才能荒廢」的格律普遍化之後，並不會形成邏輯的矛盾。顯然，這項格律之所以被視為不道德，並非因為它在普遍化之後，會陷於邏輯上的自相矛盾，而是因為它會使意志陷於自相矛盾。在這個意義下使用「矛盾」一詞，並非就嚴格的邏輯意義（A 與 –A 的矛盾）而言，而是指兩種觀點之間的對抗。在《道德底形上學之基礎》一書中有一段話，清楚地表明此意：

> 現在，如果我們在每次違犯一項義務時注意我們自己，我們便發現：我們實際上並不意願我們的格律應當成為一項普遍法則（因為這對我們而言是不可能的），而不如說這項格律之反面應當始終普遍地作為一項法則；只是我們擁有自由，為我們自己，或者為我們的愛好之利（甚至僅僅這麼一次）**破**一次**例**。因此，如果我們從同一個觀點（即理性底觀點）衡量一切，我們會在我們自己的意志中見到一項矛盾，這即是：某一項原則在客觀方面是必然的普遍法則，但在主觀方面可能不是普遍地有效，而容許例外。但是既然我們先從一個完全合乎理性的意志底觀點去看我們的行為，然後卻又從一個受到愛好影響的意志底觀點去看這同一個行為，則實際上在此並無矛盾，但是有一種

臺大出版中心

15 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 423；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 45。

> 愛好對理性規範的反抗（antagonismus）。[16]

由以上的討論可知：定言令式之所以可作為道德判斷的法規，主要並非因為它可藉矛盾律排除不道德的行為，而是因為它提供一個理性的觀點，使人在採取不道德的格律時能反省到其意志所涉入的自我衝突。至於我們在完全義務的例子中所見到的邏輯矛盾，也必須就這個觀點來理解，因為一個自相協調的意志也不能容許邏輯的矛盾。一個包含邏輯矛盾的意志不過是自我衝突的意志之一個特例而已。因此，我們在定言令式中據以證成特定義務的，主要是意志之一致，而非邏輯的一貫。由此可證明：黑格爾完全誤解了康德的定言令式，而他之指摘康德的「空洞的形式主義」，也因此失去了依據。

至於黑格爾指摘康德的「抽象的普遍主義」，也與上述的誤解有關。康德的定言令式雖然要求抽除一切特定的內容或目的，但這並非意謂：它完全割斷與具體內容之間的關聯，而只是意謂：它不預設任何特定的內容或目的。在這種情況下，它仍能依其形式決定具有特殊內容的義務。換言之，道德法則可以決定意志的對象，意志的對象卻不可反過來決定道德法則。在後一種情形下，必然會形成意志的「他律」（“Heteronomie”），使道德法則不成其為道德法則。說康德的定言令式或道德法則是「抽象的」，並無不可；但這決不表示：它無法肆應個別問題的

臺大出版中心

---

16 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 424；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 47。

特殊性質和具體脈絡。相反的，哈柏瑪斯正好在定言令式的這種抽象性中看出其優點，因此他說：「在現代社會中，特殊的利益和價值定向越是分化，在道德上成立的規範（它們管制個體在公共利益中的行為幅度）反而越是普遍而抽象。」[17]

但是在另一方面，哈柏瑪斯也承認黑格爾的這項批評不無道理，這主要是就康德之「因獨白式運用而僵化的程序倫理學之嚴格主義」而言。[18]「嚴格主義」（“Rigorismus”）一詞常被用來說明康德倫理學的特性，而且多半帶有貶義——指一種堅持嚴格遵守特定的道德規範、而絲毫不考慮其可能的後果和附帶作用的態度。康德本人並未用「嚴格主義」一詞來描述他自己的倫理學，但是在其《單在理性界限內的宗教》（*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*）一書中，他以贊許的口氣談到「嚴格主義者」。對他而言，凡是在道德領域中（不論是就人的行為還是其性格而言）除了善、惡兩端之外，不承認另有中間的領域（非善非惡）者，均是「嚴格主義者」。[19] 根據這種意義，凡是不承認任何型態的道德相對主義者，均可說是「嚴格主義者」。因此，「嚴格主義」的這兩種意義必須分別開來，兩者之間並無必然的關聯。我們可以接受第二種意義的「嚴格主義」，而同時反對第一種意義的「嚴格主義」。

臺大出版中心

---

17 Habermas: “Moralität und Sittlichkeit.Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, a.a.O., S. 26.

18 同上註。

19 *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, *KGS*, Bd. 6, S. 22.

但縱然就「嚴格主義」的第一種意義而言，康德似乎也不能免於黑格爾與哈柏瑪斯的批評。因為康德曾寫了一篇小文章，題為〈論一項出於人類之愛而說謊之假想的權利〉(“Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”)。在這篇文章中，康德堅持：我們在任何情況下均不應以任何藉口說謊——即使當我們的朋友為逃避追殺而躲在我們的家中時，我們亦無權利為了拯救其生命而對追蹤而至的兇手說謊。這篇文章引起了連篇累牘的討論，[20] 本文自然無法細述。就本文的討論所涉及的範圍而言，筆者僅指出以下三點：第一，康德在此混淆了「道德法則」的不同層面。[21] 在康德哲學中，就本義而言，「道德法則」是指定言令式。就這個層面而言，道德法則只有一項（儘管有許多程式），而且不容許例外。但是他有時也把由定言令式推衍出來的道德規範（譬如「不可說謊」）也稱為「道德法則」。在這個具體的層面上，道德法則不止一項，因此不可避免地會涉入義務的衝突，而有例外發生。在上述的例子中，當事人顯然面臨「誠實」與「維護他人生命」這兩項義務的衝突，在不能兩全的情況下，勢必有一項義務得容許例外。第二，在義務衝突的情況下，唯一的解決之道還是訴諸定言令式中所包含的「可普遍化原則」。在上述的例子中，我們可以承認「維護他人

臺大出版中心

---

20 與這篇小文章有關的討論資料多半收入 Georg Geismann/Hariof Oberer (Hg.): *Kant und das Recht der Lüge* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986).

21 請參閱 H.J. Paton: “An Alleged Right to Lie. A Problem in Kantian Ethics”, *Kant-Studien*, Bd. 45 (1953/54), S. 190f. & 197f.

生命」的義務對「誠實」的義務有優先性；因為正如帕齊克（Günther Patzig）所言，我們此時所採的格律——在緊急的情況下，為了拯救他人的生命，可以保持緘默或隱瞞真理——也可以普遍化。[22] 因此，馬松（W.I. Matson）說得對：「康德的結論不但不出自其理論，而是正好與之相反。」[23] 第三，縱然康德堅持：「在我們無法迴避的陳述中保持誠實，是人類對每個人的形式義務，不論他或其他人會因此蒙受多大的損失〔……〕」，[24] 但如果我們將他所謂的「形式義務」解釋為羅斯（W.D. Ross）所謂的「表面義務」（"prima facie duty"）或「條件義務」（"conditional duty"），這句話便可以成立，而無第一種意義的「嚴格主義」之嫌疑。若一項義務在「它未被其他相干的義務所取消」的條件下可要求普遍有效性的話，它便是一項「表面義務」或「條件義務」。[25] 倫理學中的德目往往只能被視為「條件義務」；我們通常僅強調其普遍有效性，而省略其隱含的前提：「在不涉及義務衝突的情況下」或者「在正常的情況下」。我們在特定的情境中由於某項義務的優先性而容許另一項義務有例外，這並

臺大出版中心

22 G. Patzig 著、李明輝譯：〈當前倫理學討論中的定言令式〉，收入康德著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 106-107。

23 W. I. Matson: "Kant as Casuist", in: R.P. Wolff (ed.), *Kant: A Collection of Critical Essays* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967), p. 336.

24 "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen", *KGS*, Bd. 8, S. 428.

25 關於「表面義務」的涵義，請參閱 W.D. Ross: "What Makes Right Acts Right?", in: idem, *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon, 1930), pp. 18-36.

不損及後一項義務的規範性（就其為條件義務而言）。

由以上的討論可知：哈柏瑪斯在康德倫理學中所見到的「嚴格主義」並非康德倫理學的真正弱點。哈柏瑪斯之所以指摘康德的「嚴格主義」，其目的是要凸顯康德倫理學的獨白性格，以證明建立「協商倫理學」（“Diskursethik”）的必要性。如上所述，哈柏瑪斯對康德倫理學的評價極高，因為康德倫理學具有義務論的（deontologisch）、認知主義的、形式主義的和普遍主義的性格，正如協商倫理學一樣。[26] 但在另一方面，哈柏瑪斯也指出其協商倫理學和康德倫理學之間有三點基本的差異：[27]

一、協商倫理學捨棄康德倫理學中「現象」與「物自身」（或者「感性世界」與「智思世界」）的雙重世界說。

二、康德倫理學指望每個個體在孤獨的心靈生活中檢查其行為的格律，協商倫理學則捨棄這種純然內在的、獨白的性格。

三、康德最後藉著訴諸一項「理性底事實」來規避道德規範的證立問題，協商倫理學則由論證的普遍預設推衍出「普遍化原理」（“Univeralisierungsgrundsatz”）。

臺大出版中心

---

26 參閱 Habermas: “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, a.a.O., S. 17f.；亦請參閱 Habermas: “Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln”, in: idem, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983), S. 131f.

27 Habermas: “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, a.a.O., S. 24f.

哈柏瑪斯對康德倫理學的這種理解是否恰當，我們暫且撇開不談。筆者目前只消指出：哈柏瑪斯歸諸協商倫理學的這三點特徵是相互關聯的。哈柏瑪斯堅信：道德規範的證立不能基於形上學的根據；正因此故，他才捨棄康德的雙重世界說。在他看來，康德倫理學之所以具有獨白的性格，正是因為它根據形上學的前提來證成定言令式（雖然這種證成最後係訴諸一項「理性底事實」）。因此，依哈柏瑪斯的想法，康德的定言令式如果要避免上述嚴格主義的惡果，就只能在「溝通行動」（“kommunikatives Handeln”）中尋求證立的基礎，而這意謂：康德的定言令式必須轉化為「普遍化原理」。以下筆者將先簡要地勾勒「協商倫理學」的基本特性，然後再對其基礎加以檢討。

臺大出版中心

二

德國哲學家阿培爾（Karl-Otto Apel, 1922- ）與哈柏瑪斯兩人通常共同被視為「協商倫理學」的代表。他們的倫理學雖然屬於同一型態，但在若干細節上，也有不盡相同之處。為了避免在討論時橫生枝蔓，本文的討論僅以哈柏瑪斯的觀點為限。哈柏瑪斯之所以提出「協商倫理學」的構想，主要是為了在目前這個價值定向日益分化、價值規範日益模糊的世界重新證成道德規範之普遍性的要求，也就是要對治各種型態的道德懷疑論和道德相對主義。在這一點上，他發現康德的道德觀點是個適當的出發點，因為如他所言：「一切認知主義的倫理學均以

康德在定言令式中所表達的那項直觀為出發點。」[28] 但基於上述的理由，哈柏瑪斯現在將康德的定言令式重新詮釋為他所謂的「普遍化原理」，亦即：「每項有效的規範必須滿足以下的條件：由於該規範之**普遍**被遵循而可能對**每個**個人的興趣之滿足產生的結果與附帶作用，均能不經強制而為**所有**相關者所接受。」[29] 他將這項原理視為實踐的協商中的一項「論證規則」，並且比擬為經驗科學之討論中的歸納原則。[30]

然而，他並未保留康德的論證策略，而是依照阿培爾的構想，藉所謂的「先驗語用學」（“transzendentale Sprachpragmatik”）去證成「普遍化原理」。但在此所謂「先驗的」一詞，並非像在康德哲學中一樣，指那些能說明先天認知方式之可能性的知識，[31] 而是另有所指。哈柏瑪斯自己解釋道：

臺大出版中心

> 嚴格而論，如果論據以協商或相當的能力為目標，而這些能力是如此普遍，以致無法為具有同等功能之物所

---

28 參閱 Habermas: “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, in: idem, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S. 73.

29 Habermas: “Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln”, a.a.O., S. 131；參閱 idem, “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, a.a.O., S. 75f. & 103，以及 idem, “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, a.a.O., S. 18.

30 Habermas: “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, a.a.O., S. 73.

31 參閱 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner, 1976), A11f., B25 & A56/B80.（A = 1781 年第 1 版，B = 1787 年第 2 版）

取代，這些論據才可稱為「先驗的」；這些論據必須具有這樣的特質：它們只能為協商或者同類的能力所代替。[32]

在這種意義之下，所謂「普遍化原理之先驗語用學的證立」即是要顯示：凡是涉入論證性言談之普遍而必然的溝通預設，並且了解「證成一項行為規範」為何事者，必會隱然假定「普遍化原理」的有效性。[33]

為了證明這點，哈柏瑪斯根據柏雷森（B.R. Burleson）的區分，將溝通的所有預設分屬三個層面，即產出的邏輯層面、程序的辯證層面和過程的修辭層面。[34] 他並且參考阿列克西（Robert Alexy）的研究成果，分別列舉出若干這種預設。[35] 在第一個層面中所包含的預設是一些不具倫理學意涵的邏輯規則和語意規則，哈柏瑪斯舉出三條：

（1.1）任何發言者均不得自相矛盾。

（1.2）凡是將一個謂詞 F 用於一個對象 a 的發言者，必須願意將 F 用於任何其他在一切相干的方面均與 a 相同的對象。

（1.3）不同的發言者不得使用同一用語而有不同的意義。

臺大出版中心

---

32 Habermas: “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, a.a.O., S. 94.

33 同上註，頁 97。

34 同上註。

35 這些預設及其說明見同上註，頁 97-99；參閱 Robert Alexy: “Eine Theorie des praktischen Diskurses”, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung* (Paderborn: UTB, 1978), S. 22-58.

根據這些規則，我們可以產生有說服力的論據，以支持或拒絕某項說法或規範。但這些規則與普遍化原理之證立並無直接的關係，有直接的關係的是另兩個層面中的規則。

第二個層面中的論證是一種協調的程序，包含一些語用學的預設，這些預設是一個以競爭方式相互合作、以尋求真理的行動所不可或缺的條件。哈柏瑪斯舉出兩條這類的規則：

（2.1）每個發言者只可主張他自己所相信者。

（2.2）誰若是攻擊一個並非辯論之對象的說法或規範，必須為此提出一項理由。

哈柏瑪斯並且指出：在這個層面上的若干規則具有倫理學的意涵。

臺大出版中心

第三個層面中的論證性言談則是一種溝通的過程，其中包含一種可免於壓迫和不平等的言說情境之結構。哈柏瑪斯稱這種言說情境為「理想的言說情境」（“ideale Sprechsituation”）。因此，我們可將這個層面中的論證之預設視為「理想的言說情境」之規定。哈柏瑪斯舉出下列的規定：

（3.1）每個能說話和行為的主體均可參與討論。

（3.2）a. 每個人均可把任何主張當作問題。

b. 每個人均可把任何主張引入討論中。

c. 每個人均可表示其態度、願望和需要。

（3.3）任何人均不得因在討論內或在討論外的支配性強制而被阻礙去利用其在（3.1）和（3.2）中確定的權利。

規則（3.1）規定可能參與討論者的範圍，只要有能力參與辯論的主體都得無例外地被包括在內。規則（3.2）確保每個參與者有同樣的機會對論證有所貢獻，並且使自己的論據發揮效力。規則（3.3）則提出溝通的條件，以確保普遍地進入討論的權利與機會均等地參與討論的權利，而不容有微妙而隱蔽的壓迫。

哈柏瑪斯進而說明：這第三個層面所包含的協商規則並不止是一種約定俗成，而是一種無可規避的預設。[36] 這即是說：每個能說話和行為的主體在參與討論時，都已直覺地假定了這些規則；如果他們有意違反這些規則，便會陷於一種「作為的矛盾」（“performativer Widerspruch”）。所謂「作為的矛盾」有別於邏輯的矛盾。當一個敘述的（konstativ）言說行為›Kp‹建立在非偶然的預設上，而這些預設之命題意涵與所提出的陳述›p‹相牴牾時，便形成一種「作為的矛盾」。[37] 換言之，這種矛盾是一項陳述與表達這項陳述的言說行為之語用學預設間的矛盾，而非邏輯意義的矛盾。如上文所述，康德的定言令式也是根據非邏輯意義的矛盾（意志的矛盾）來排除不道德的行為。現在哈柏瑪斯則從語用學的觀點來說明這種矛盾。上述的協商規則之所以有必然性，係因為參與協商的主體若違反它們，便會陷於「作為的矛盾」，而使協商的行為本身失去意義。因此，哈柏瑪斯說：

臺大出版中心

---

36 Habermas: “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, a.a.O., S. 99f.

37 同上註，頁 90。

> 如果每個參與辯論的人必須另有預設，其意涵可依協商規則（3.1）至（3.3）的形式來表達，而且我們還了解「假設性地去探討行為規範應否生效」為何事，則凡是鄭重地嘗試以協商來兌現規範的效力要求者，均直覺地涉入一些程序條件，這些條件等於是對普遍化原理的默認。[38]

經由這樣的論證過程，哈柏瑪斯自認為已完成了「普遍化原理」之先驗語用學的證立。

然而，這項「普遍化原理」僅表示一項論證規則，尚未顯示出協商倫理學的特性。為顯出協商倫理學的特性，他又提出一項「協商倫理學原理」（“diskursethischer Grundsatz”）：「只要所有相關者能參加一場實踐的協商，每個有效的規範就會得到他們的同意。」[39] 這項「協商倫理學原理」之所以別於「普遍化原理」者在於：它表達出協商倫理學的基本構想，而不屬於論證邏輯。[40] 換言之，這項原理決定「普遍化原理」的規範意涵，而這種意涵可從兩方面來說：從積極方面來說，「普遍化原理」僅規定以協商形成意志的程序，故須與論證的內容區別開來；從消極方面來

臺大出版中心

---

38 同上註，S. 103.

39 Habermas: “Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln”, a.a.O., S. 132; vgl. idem, “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, a.a.O., S. 76 & 103; idem, “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, a.a.O., S. 18.

40 Habermas: “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, a.a.O., S. 103.

說，「協商倫理學原理」禁止我們以任何哲學權威的名義突出特定的規範內容，並以道德理論究極地確定這些內容。[41]

三

在扼要敘述了哈柏瑪斯對「定言令式」的重新詮釋後，現在讓我們看看：他如何評價其成果？也就是說：在哈柏瑪斯自己看來，其「普遍化原理」較諸康德的「定言令式」，有什麼優點？哈柏瑪斯從兩方面——普遍性方面和具體性方面——來說明其優點。就普遍性方面而言，「普遍化原理」之證立無待於任何特定系統之結構，故其有效性不會因某一系統的前提受到攻擊而動搖。[42] 這意謂：協商倫理學放棄康德倫理學的形上學預設，而將意識哲學的「自律」（“Autonomie”）概念轉化為互為主體性的「自律」概念；後一種「自律」概念考慮到：「每個人的人格之自由發展繫於所有人的自由之實現。」[43] 在這方面，「普遍化原理」還有另一項優點，即可以避免犯「種族中心的謬誤」之嫌疑，而真正符合普遍主義的要求。[44] 因為任何建立在特定

臺大出版中心

---

41 Habermas: “Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln”, a.a.O., S. 133.

42 參閱 Habermas: “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, a.a.O., S. 89.

43 Habermas: “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, a.a.O., S. 28.

44 同上註，頁 18；參閱 Habermas: “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungs-

哲學系統之上的道德原則都可能只是反映某一文化或某一時代的特殊看法，而不配作為道德原則；反之，「普遍化原理」既然是由溝通行為之普遍語用學的預設推衍出來，自然可以超越特定的文化與時代，而要求普遍的規範效力。然而，放棄了康德的形上學預設，「普遍化原理」仍可保留「定言令式」的道德意涵，即其理想性格——或者用哈柏瑪斯自己的話來說，其「反事實的性格」（“kontrafaktischer Charakter”）。[45] 換言之，上述的協商規則之所以為規則，並非由於它們事實上規約溝通行為，而是意謂：如果我們要進行一場理想的討論，就必須在事實上遵循這些規則。正因為這種證立僅訴諸這些規則在溝通行動中的無可選擇性，它保有一種假設的性格。因此，哈柏瑪斯特別強調：這種證立不像康德的「先驗推證」（“transzendentale Deduktion”）一樣，具有「終極證立」（“Letztbegründung”）的性格。[46] 哈柏瑪斯也就這點批評阿培爾，認為他之堅持先驗語用學的終極證立，是未能貫徹「典範」（“Paradigma”）的轉移，即由「意識哲學」的典範轉移到「語言哲學」的典範。[47]

就具體性方面而言，哈柏瑪斯首先強調：上述的協商規則可落實於制度層面，而成為制度設計之基礎。他寫道：

---

programm”, a.a.O., S. 89.

45 Habermas: “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, a.a.O., S. 102.

46 同上註，頁 105。

47 同上註，頁 106。

臺大出版中心

> 如今，協商受到空間與時間的限制，而發生在社會網絡之中；參與辯論者並非智思的性格（intelligible Charaktere），而且除了「合作尋求真理」這個唯一容許的動機之外，也因其他的動機而活動；題目和論文須加以安排，討論之開始、結束和接續須加以規定，重要性須加以保證，能力須加以評估。因此，這需要**制度上的預防措施**，以抵消無可避免的經驗限制和可以避免的內外影響到一個程度，使參與辯論者必已預設的理想化的條件至少能在充分接近的方式下得以實現。**協商的制度化**之這些平常的必要措施與協商的預設之部分反事實的意涵決無牴牾。制度化的嘗試本身反倒是服從規範性的目標觀念，而這些觀念是我們**不由自主地**從對於一般而言的論證之直覺性先識（Vorverständnis）擷取的。這項主張可在經驗上根據那些職權、防範措施、議事規程等——藉它們之助，理論性協商可在學術運作中，實踐性協商可在譬如議會運作中被制度化——加以檢驗。[48]

哈柏瑪斯又指出：協商倫理學除了可落實於制度層面之外，還可為一些人文及社會科學提供理性的基礎，且因此落實於我們的社會生活及文化活動中。他寫道：

> 當然，即使我們否定先驗語用學的證立具有一項終極證

臺大出版中心

---

48 同上註，頁 102。

> 立的性格，也不會有絲毫損失。這樣一來，協商倫理學反而適合於那些與認知、言談和行動之理性基礎有關的重建性的科學之領域。如果我們完全不再追求傳統的先驗哲學之基礎主義（Fundamentalismus），我們便為協商倫理學取得檢驗之新的可能性。在與其他倫理學競爭之中，協商倫理學能用來描述在經驗中發現的道德觀念和法律觀念；它能被納入道德意識與法律意識的發展之理論中（不論是在社會文化發展的層面上，還是在個體發展的層面上），並且能夠以這樣的方式接受一種間接的檢驗。[49]

因此，依哈柏瑪斯自己的看法，協商倫理學一方面能保有道德原則的理想性格，以為社會批判和政治批判之依據，另一方面還能將「道德」與「倫理」貫通起來，並且使哲學倫理學和其他的人文、社會科學相結合；簡言之，它能同時兼顧理想性和具體性。

臺大出版中心

四

在敘述了哈柏瑪斯的協商倫理學之要點，並且說明了他自己對這套倫理學的評價之後，筆者想進而指出這套倫理學的內

---

49 同上註，頁 107-108。

在困難，藉以顯示：它並不符合哈柏瑪斯自己的評價。依筆者之見，哈柏瑪斯的協商倫理學不但無法兼顧理想性和具體性，反而兩頭落空；他之所以誤認這套倫理學可兼顧理想性和具體性，主要是由於其「普遍化原理」的曖昧性格。曾擔任哈柏瑪斯助理的威爾默（Albrecht Wellmer）在其《倫理學與對話》一書中便指出了這點。威爾默基本上贊同協商倫理學的觀點，反對康德倫理學的獨白性格；但他批評哈柏瑪斯和阿培爾未能貫徹協商倫理學的基本觀點。對於哈柏瑪斯的「普遍化原理」，他一針見血地指出：「在普遍化原理中，一項普遍主義的道德原則與一項民主的正當性原則（“Legitimitätsprinzip”）以隱晦的方式被混合起來，以致最後它**既不**能作為道德原則、**也不**能作為正當性原則而使人信服。」[50]

為了說明「普遍化原理」的這種曖昧性格，威爾默重新檢討哈柏瑪斯的真理觀，即所謂「真理的共識說或協商說」（“Konsens- oder Diskurstheorie der Wahrheit”）。這種真理觀的基本論點是：一項效力的要求之所以可被稱為真實的或有效的，正是因為在一個理想的言談情境的條件下，一項關於這項效力的協商性共識能夠形成。[51] 威爾默針對這種真理觀提出四項論點：

一、共識之合理性無法形式地加以說明。

50 Albrecht Wellmer: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986), S. 55.

51 同上註，S. 69.

臺大出版中心

二、共識之合理性和真實性不必然相合。

三、理性的共識無法作為真理之判準。

四、如果我們不將共識理解為真理之判準，這縱然不會使共識理論成為無內容的理論，仍會使它不適於支持協商倫理學的「普遍化原理」。

威爾默還花了不少篇幅來闡明他的論點，[52] 但筆者無意（亦不必）在此轉述。

為了凸顯哈柏瑪斯的協商倫理學之內在困難，筆者只消指出：共識之合理性和真實性根本是兩回事；如果哈柏瑪斯要為其普遍化原則保留理想性格，以之為社會批判和政治批判之依據，他就不能以理性的共識作為真理之判準。換言之，真理之共識說與普遍化原則的理想性格在理論上是不相容的。為了避免冗長的討論，筆者在此引述威爾默的一段話，以顯示問題之所在：

臺大出版中心

如果我們考察像是「莫傷害任何人」這樣的規範，而我們可假定：關於「這些規範之被普遍遵循關係到所有人的同等利益」這點，一項無強制的共識必定是可能的——又如果我們由我們生活於其中的非理想的條件**出發**——，則產生另一項困難。在這種情況下，這樣一項共識的可能性之假定若要有意義，那麼像「莫傷害任何人」這樣的一

---

52 同上註，頁 72-80。

> 項規範之被**普遍**遵循，就得完全廢止使例外和限制（譬如就合法自衛、懲罰等情況而言）事實上成為必要的那些條件。但正因此故，普遍化原則在此必然導致錯誤的（亦即，違反我們的道德直觀的）結果。在這種情況下，「一項規範被普遍遵循」這個（反事實的）假定可是意謂：道德正確性的問題關聯著**理想的**、卻非**現實**的行為條件而得到答覆。因此，普遍化原則將命令我們如此行動，彷彿按照我們的無疑始終只是假言的判斷，我們事實上會在協調與行為的理想條件下行動。在此處，一個曾經在康德倫理學中佔有一個重要地位的問題意外地再度出現：康德的「實踐法則」其實是一個可能的目的王國的成員之行為規範。康德無疑是一貫的，而且已經斷然否定了例外（譬如說謊的禁令之例外）的可能性。協商倫理學正好不可能接受這項結論；這項結論與其基本構想相牴牾。[53]

臺大出版中心

威爾默也像哈柏瑪斯一樣，認為一種劣義的「嚴格主義」構成康德倫理學的基本部分。筆者在前面已駁斥過這種誤解。撇開這種誤解不談，威爾默這段話可謂深中協商倫理學的要害。哈柏瑪斯的「普遍化原理」在本質上應當只是一項民主的正當性原則；它提供一套程序，來保證共識之合理性。然而，當他

53　同上註，頁 65-66。

將這項原理也視為一項道德原則，並且賦予它一種理想性格，以決定道德的「應當」（正確性）時，這項原理必然陷於兩面為難的窘境。因為一切道德原則均表示一種道德意義的「應當」，亦即一種理想狀態；這種理想狀態與現實條件之間永遠有距離，永遠有「如何落實」的應用問題。但是一項程序性的正當性原則本身即是一項應用的原則，它不能顯示一種道德的理想。因此，儘管哈柏瑪斯說：

> 「由論證的普遍預設取得一種普遍主義道德學之意涵」的這種協商倫理學的策略之所以大有前途，正是由於協商表示一種要求更高的、超越具體生活方式的溝通方式——在這種方式下，以協調為目標的行動之預設被普遍化、抽象化且提升到界外，亦即被延伸到一個理想的、包括所有能說話和行為的主體在內的溝通社群。[54]

臺大出版中心

但他沒想到：在其「普遍化原理」中即使有理想性可言，這種理想性至多僅意謂程序之合理性，而非道德的理想性。這項原理之所以似乎能向上投射出一種道德的理想性，完全是由於哈柏瑪斯混淆其兩層不同的意義，而將「作為道德原則的普遍化原理」之理想性暗中轉移到「作為正當性原則的普遍化原理」上面。但如果這項原理要顯示一種道德的理想，它就不能同時

---

54 Habermas: “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, a.a.O., S. 23.

為一項應用的原則。否則，它將否定哈柏瑪斯自己的說法：「沒有任何規範包含它本身的應用之規則。」[55] 他藉這句話來批評康德倫理學只討論證成（“Rechtfertigung”）的問題，而未對應用的問題加以說明；但他自己卻混淆了這兩個問題。[56] 因為我們只消設想：在一個非理想的言說情境下（譬如，其他參與討論的人不遵守協商規則時），哈柏瑪斯的「普遍化原理」對我們意謂什麼？就哈柏瑪斯將這項原理視為一項道德原則而言，他必須堅持：我們自己仍得不計後果地遵守這些規則。但這樣一來，這項原理就不能同時為一項應用的原則，其本身需要另一項應用的原則，來說明「如何落實」的問題。如果他堅持：「普遍化原理」也是一項應用的原則，他就得面對一項劣義的「嚴格主義」之指摘。

臺大出版中心

這種混淆還帶來另一項嚴重的後果，即模糊了法律規範與道德規範間的區別。[57] 威爾默也看出：這項區別在康德的系統中已甚為顯豁（儘管仍不夠充分），而哈柏瑪斯卻從康德已達到的成果倒退回去。[58] 就這點而言，威爾默為協商倫理學之不夠康德化感到惋惜。[59] 但在另一點上，威爾默卻指摘協商倫理學

---

55 同上註，頁 27。

56 威爾默則指出：哈柏瑪斯混淆了兩種不同性質的應用問題。其說法與筆者的說法貌異而實同，請參閱 Wellmer: *Ethik und Dialog*, S. 135-138.

57 關於法律規範與道德規範間的區別，請參閱 Wellmer: *Ethik und Dialog*, S. 114-120.

58 同上註，頁 122。

59 同上註，頁 1-2。

太過康德化，亦即：無論是康德，還是協商倫理學，都依靠一個理想，作為其系統的拱心石——這個理想在康德為「目的王國」，在哈柏瑪斯為「理想的言說情境」，在阿培爾則為「理想的溝通社群」。[60] 威爾默的本意是要貫徹協商倫理學的基本立場。前面的討論已顯示：從協商倫理學的立場來看，道德原則的理想意涵的確是必須化掉的殘餘物。就這點而言，威爾默只不過是從協商倫理學的基本觀點推出其必然的結論而已。但是從康德哲學的立場來看，這正好從反面證明協商倫理學的「普遍化原理」不能保有理想主義的意涵，而道德原則之所以能有批判現實的功能，正是由於這項意涵。[61]至此我們可確定：哈柏瑪斯在其協商倫理學中所建立的「普遍化原理」無法涵蓋康德的「定言令式」所具有之道德意涵，哈柏瑪斯試圖「轉化」康德倫理學的努力顯然並未成功。當然，筆者並不否認：我們若把經哈柏瑪斯重新詮釋的定言令式（即「普遍化原理」）僅視為一項民主的正當性原則，則它可以在應用的層面上補充康德倫理學之不足。

臺大出版中心

60 同上註，頁 10-11 及 123。

61 威爾默在其《倫理學與對話》一書中，試圖消除「定言令式」的理想意涵，而保留其批判功能。依筆者之見，他的嘗試並不成功。但要說明這點，得另寫一篇專論，自非本文所能討論。

五

現在我們還有一個問題：哈柏瑪斯像黑格爾一樣，批評康德倫理學只重「道德」，而忽略了「倫理」，故為獨白的倫理學；這項批評究竟是否公允？這個問題的答案取決於另外兩個問題的答案。第一個問題是：康德如何證成其道德原則（定言令式）？第二個問題則是：康德如何說明定言令式的可應用性？

我們先討論第一個問題。筆者在第一節的末尾曾提到：哈柏瑪斯在談到協商倫理學和康德倫理學的基本差異時，批評康德藉著訴諸一項「理性底事實」（“Faktum der Vernunft”）來規避道德規範之證立問題。但在另一處，哈柏瑪斯寫道：「如今，倘使康德不單純訴諸一項『理性底事實』，他便使定言令式的證立依靠自律與自由意志之有規範性內涵的概念；因此，他使自己受到循環論證之疑慮。」[62] 這兩項指摘的重點雖然不同，但均出於對「理性底事實」這個概念的誤解。「理性底事實」這個概念在康德倫理學中構成其道德原則的論證策略之核心。不了解「理性底事實」在康德倫理學中的意義，即不了解康德的整個論證策略。因此，筆者將簡要地闡述「理性底事實」之意義，以及康德的論證策略。在了解了康德的整個論證策略之後，哈柏瑪斯上述的兩項指摘自然會失去依據。

---

62 Habermas: “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, a.a.O., S. 89.

臺大出版中心

康德將我們的道德意識中的道德法則（亦即定言令式）視為「純粹實踐理性底事實」（簡稱「理性底事實」）。[63]「理性底事實」係相對於經驗的事實而言。[64] 康德係依假借義稱之為「事實」，其實它不是一般意義的事實。一般人在其道德意識中，隱然有一項原則，作為道德判斷的準則。這項原則通常係作為隱默的（tacit）原則而為我們所把握；換言之，它是在未經反省的情況下為我們所使用，正如《易傳》所謂「百姓日用而不知」。康德在《實踐理性批判》中表示：他並不曾提出一項新的道德原則。[65] 他之所以建立一門道德底形上學，只是想藉哲學的反省使我們意識到我們原先已隱默地使用的道德原則。因此，康德在《道德底形上學之基礎》中提出了定言令式的程式後，解釋說：

臺大出版中心

> 於是，我們在通常的人類理性之道德知識中便得到了其原則；通常的人類理性當然不如此抽象地在一個普遍的形式中思考這個原則，但實際上卻始終記得它，且用它作為其判斷底準則。在此，如果我們不教給通常的人類理性絲毫新東西，而只像蘇格拉底一樣，使它注意它自

63 見 *Kritik der praktischen Vernunft*, *KGS*, Bd. 5, S. 31 & 47; *MS*, *KGS*, Bd. 6, S. 252 [筆者中譯本，頁 78]; *Opus Postumum, KGS*, Bd. 21, S. 21；請參閱拙作 Ming-huei Lee: *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik* (臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年), S. 218-228.

64 *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 31.

65 同上註，頁 8, 註釋。

> 己的格律，則我們不難說明：它如何憑這個指南針，在所遭遇的一切事例中極善於分辨何者為善、何者為惡、何者合乎義務、何者違反義務。[66]

康德將這項人類理性共有的道德原則稱為一項既成的「理性底事實」，作為其倫理學探討的出發點。就這項「理性底事實」是其倫理學探討的出發點而言，康德在《實踐理性批判》中自然有理由說：這項「事實」本身既不需要證明，也無法證明。[67]

在《道德底形上學之基礎》中，康德完整地說明了其論證策略。他將其論證策略分為「分析的」和「綜合的」兩個步驟。所謂「分析的」的步驟是「由通常的理性知識進而決定其最高原則」，而「綜合的」步驟則是「由對此原則的檢查及其來源回到它所應用的通常知識」。[68] 為了避免誤解，我們最好按照康德自己在《一切能作為學問而出現的未來形上學之序論》一書中所提的建議，以「回溯的」（"regressive"）和「順推的」（"progressive"）二詞分別代替「分析的」和「綜合的」二詞。按照康德的解釋，「分析法」意謂：「我們從所探究的事物出發，彷彿它是既成的，並且上升到使之成為可能的僅有的條件。」[69] 因此，

臺大出版中心

---

66 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 403f.；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 22。

67 *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 47.

68 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 392；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 7-8。

69 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, *KGS*, Bd. 4, §5, S. 276, Anm.；康德著、李明輝譯：《一切能作為學問而出現的未來形上學之序論》（臺北：聯經出版公司，2008

康德的論證過程之第一步是從一般人的道德意識中作為隱默原則的定言令式出發，藉著對這種道德意識的「分析」（其實不如說是「反省」）追溯其所以成立的先天根據，結果發現這項根據即是「自律」。

康德「發現」了自律的原則後，還得進一步「證成」之。換言之，他必須回過頭來說明：自律的原則如何能在一般人的道德意識中具有客觀有效性。這個「綜合的」步驟又分為兩個階段：在第一個階段中，康德將自律的概念與他在《純粹理性批判》一書中所提出的「先驗的自由」（"transzendentale Freiheit"）之概念聯繫起來，並且指出：積極意義的自由即是自律。[70] 在《純粹理性批判》中，「先驗的自由」僅被當作一個「或然的」（"problematisch"）概念而提出；也就是說，「它不包含任何矛盾，而且也作為既有概念底一個界限而與其他知識有關聯，但其客觀實在性決無法被認識」。[71] 現在「先驗的自由」的概念透過「自律」的概念而與作為「理性底事實」的定言令式連結起來，其客觀實在性即在實踐的觀點下得到了證明。由於「先驗的自由」預設「現象」與「物自身」（或者說「感性世界」與「知性世界」）之區分，康德在第二個階段中進而從這項區分所包含

臺大出版中心

年），頁 32。參閱 *Logik, KGS*, Bd. 9, S. 149, §117.

70 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 446f. [筆者中譯本，頁 75-76]；參閱 *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner, 1976), A444ff./B472ff.（A = 1781 年第 1 版，B = 1787 年第 2 版）

71 *KrV*, A254/B310.

的雙重觀點來說明「定言令式如何可能」。依此雙重觀點，我們可將定言令式中隱含的「應當」之意識理解為在知性世界中作為立法者的自我與在感性世界中作為服從者的自我間的緊張關係之表現。在這個意義之下，康德可以說：他對定言令式完成了一項「推證」（“Deduktion”）——亦即「證立」。[72]

現在我們不妨站在哈柏瑪斯的立場，對上述的論證策略提出幾點可能的疑問：一、康德既然說理性底事實不需要證明，亦無法證明，卻又對定言令式作了一項「推證」，豈非自相矛盾？二、如果理性底事實在康德倫理學中是不需要證明的絕對支點，康德如何避免獨斷論之嫌疑呢？如果理性底事實需要推證，康德又如何避免循環論證之嫌疑呢？三、康德是否為了避免上述的兩難之局，暗中訴諸未經證明的形上學預設（如「先驗的自由」、「現象」與「物自身」之區分），而陷於另一種獨斷論呢？

臺大出版中心

要化解這三個疑問，我們得進一步了解康德所謂「定言令式之推證」為何事。依康德之見，作為一項「理性底事實」、因而作為其倫理學探討之出發點的定言令式的確不需要推證，也就是說，我們毋須問「它是否可能」，因為它作為一項隱默的原則而直接包含於一般人的道德意識中。但是這項「事實」的真實性可能受到質疑，而產生一種「自然的辯證」，亦即「一種癖好，以詭辯反對那些義務法則，懷疑其有效性（至少懷疑其純

72 參閱 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 453f.；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 83-84。

粹性和嚴格性），並且盡可能使之順應我們的願望和愛好，也就是說，從根敗壞之，且剝奪其全部尊嚴」。[73] 定言令式之「推證」是要在一個已去除了消極障礙（內在的邏輯矛盾）的形上學系統中，藉著說明「定言令式如何可能」，來根除這種「自然的辯證」。或者換個方式說，這項「推證」之目的不在於從其他的根據來證明「理性底事實」之真實性，而在於針對相對主義的質疑，以系統性的哲學反省來為其真實性辯護。因此，康德一方面把定言令式當作其倫理學探討之出發點，另一方面又對定言令式作一項「推證」，這並不構成矛盾。再者，康德既非根據其形上學預設來證成定言令式，而且他對作為其倫理學探討之出發點的定言令式也作了一項「推證」，自然無獨斷論之嫌疑。最後，康德的論證策略係以定言令式為出發點，最後仍回到定言令式；這其中雖然包含一項循環，但卻不是循環論證。因為在此作為出發點的定言令式是未經反省的隱默之知，而他最後所證成的定言令式卻已在道德底形上學中經過了哲學反省之提煉，其論證之結果並非回到原先的出發點，而是提升且穩固了這個出發點。因此，上述的三點質疑都可被化解。如此透過一門道德底形上學對定言令式所作的證立，一方面使道德原則能超越特定的社會結構和歷史脈絡，以保證其普遍性，另一方面也使道德原則能對社會與歷史開放，以肆應所涉情境之特殊性。但更重要的是：既然康德在其論證過程中以存在於一般人的意識

臺大出版中心

73 *GMS*, *KGS*, Bd. 4,S. 405；李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 24。

中的「理性底事實」為起點和終點，哈柏瑪斯指摘其倫理學之獨白性格，豈是公允之論？

最後，我們還得說明定言令式的應用問題。筆者承認：康德在這方面的說明不夠充分，而且有不當之處。這不當之處即是哈柏瑪斯所指摘的劣義的「嚴格主義」。但筆者在上文已指出：這種「嚴格主義」並非康德倫理學之必然結論。如果我們不拘執於康德本人的文句，而按其倫理學的本質來理解，則其定言令式實不必負擔如此重大的功能：它只消決定格律的道德性，而毋須在具體的情境中決定實際義務，因此也不能保證化解一切義務之衝突。威爾默區別三種與道德有關的複雜情境：如果有若干道德的要求似乎相互牴牾，而無法輕易作一項明確的決斷，這種情境便是「在道德上複雜的」（"moralisch complex"）；如果由於行為者誤解其動機，或者溝通情境完全被扭曲，致使行為的道德意義不分明，這種情境便是「在道德上隱晦的」（"moralisch undurchsichtig"）；如果行為的後果不清楚，這種情境便是「在實踐上隱晦的」（"praktisch undurchsichtig"）。[74] 在後兩種情境中，定言令式顯然無法單獨決定在道德上正確的行為方式，因為這涉及對所處情境及行為後果的考慮。第一種情境像是「忠孝難兩全」的兩難之局；在這種情況下，滿足任何一項道德要求，都會因犧牲其他的道德要求而帶來遺憾。此時定言定式雖無法保證行為的正確性，但可以保證格律的道德性，

臺大出版中心

74 Wellmer: *Ethik und Dialog*, S. 127f.

而在行為的層面上留給各人一個自由抉擇的餘地。只要當事人的格律確實滿足了「可普遍化」的要求，他人便無權譴責其行為方式。如此看來，定言令式顯然無法提供一項充分的判準，以決定在道德上正確的行為方式。但是就格律的道德性而言，定言令式本身必然是一項充分的判準。定言令式的功能僅止於此，任何進一步的期望都是一種僭越。筆者對定言令式的這種詮釋雖未必完全合乎康德本人的說法（尤其是他在〈論一項出於人類之愛而說謊的假想的權利〉一文中的說法），但卻能順成其倫理學之基本觀點，使其倫理學擺脫上述劣義的「嚴格主義」。此即佛典所謂「依義不依語」。

誠如哈柏瑪斯所言：「沒有任何規範包含它本身的應用的規則。」定言令式之應用也需要其他的原則。康德在這方面的說明雖然不夠充分，但決非如威爾默所說：「由於其法則嚴格主義，康德有計畫地**忽略**應用問題。」[75] 因為就在那篇被當作其嚴格主義之例證的〈論一項出於人類之愛而說謊的假想的權利〉一文中，康德提出了這種應用原則的構想：

> 如今，為了由一門法權底**形上學**（它抽離一切經驗條件）達到一項**政治**底原理（它將這些概念應用到經驗事例上），且藉這項原理，依普遍的法權原則去解決一項政治底課題，哲學家將提出：（1）一項**公設**（Axiom），亦即一項

75 同上註，S. 135.

臺大出版中心

> 確然無疑的原理，它直接來自外在法權底定義（每個人底自由與所有人底**自由**依據一項普遍法則而相協調）；(2)一項**設準**（Postulat），即外在的公**法**之設準，這種公法是所有人根據**平等**底原則而形成的統一意志（若無這種平等，就無人會有自由）；(3) 一項**問題**，即是：要在一個無論多麼大的社會中仍然依自由與平等底原則維持和睦，我們得如何做（即藉一套代議制度）？然則，後者將是一項**政治**底原理，而其組織和安排將包含由人類底經驗知識抽繹出來的法令，這些法令僅針對司法體制，以及這個體制要如何適當地去設置。——法權決不能去適應政治，政治卻一定要適應法權。[76]

臺大出版中心

筆者在此無意繼續探討：康德的這個構想是否能充分說明道德原則之應用問題。筆者只想指出：上述的三點表示由「道德」向「倫理」的過渡，其中第（2）、（3）點涉及哈柏瑪斯所強調的溝通行動，而第（3）點又特別涉及具體的社會關係和政治制度。就此而言，我們實在很難堅持說：康德倫理學只是獨白的倫理學。

當然，哈柏瑪斯可能仍不會滿意這項答覆，因為他特別強調溝通行動的語用學基礎，而康德倫理學並未向這方面開展。

---

76 "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen", *KGS*, Bd. 8, S. 429. 德文中的 Recht 一詞兼有「權利」、「法律」、「正當」諸義，此處兼取前二義，勉強譯為「法權」。

若我們承認：真正的對話必然有其語用學的預設，而在這個基礎上可以建立一套特殊的倫理學，那麼借用威爾默的用語來說，這種倫理學可能是一門「對話的倫理學」（“dialogische Ethik”），或者是一門「對話底倫理學」（“Ethik des Dialogs”）。「對話的倫理學」是以對話原則取代道德原則；而在「對話底倫理學」中，一項對話原則在衍生的道德原則之間居於中心位置。[77] 一門「對話底倫理學」並不混同對話原則和道德原則，但是由對話的語用學基礎去證成道德原則，所以道德原則只是衍生的。哈柏瑪斯的協商倫理學無疑是一門「對話的倫理學」。威爾默則想擴展康德倫理學，使它成為一門「對話底倫理學」；他認為這種擴展是可能的。[78] 但是由以上的討論，我們不難了解：我們唯有從「意識哲學」的典範轉移到「語言哲學」的典範，這種擴展始為可能；但我們也唯有對康德倫理學提出強有力的內在批判後，才能肯定典範轉移之必要性。既然筆者在本文中已經顯示：哈柏瑪斯並不了解康德對於定言令式的論證策略，他自然沒有充分的理由堅持：康德的定言令式必須有一項先驗語用學的證立。如果這點都得不到肯定，威爾默之試圖擴展康德倫理學為一門「對話底倫理學」，亦失去了依據。然則，我們還不如保留康德倫理學的基本觀點，從道德原則推衍出對話原則，使「道德」可通往「倫理」，並且向生活世界開放。根據這個觀

臺大出版中心

---

77 Wellmer: *Ethik und Dialog*, S. 48.
78 同上註。

點，我們既不會將道德原則封限在個人的意識中，亦不會誇張其功能，而致抹殺其他領域（如政治、社會、法律、歷史諸領域）的獨立性。在這個意義之下，康德倫理學既非「對話的倫理學」，亦非「對話底倫理學」，更非「獨白的倫理學」。

臺大出版中心

臺大出版中心

參考書目

一、中文著作：

王陽明、吳光等編校：《王陽明全集》。上海：上海古籍出版社，1992 年。

王邦雄等：《論語義理疏解》。臺北：鵝湖出版社，1989 年。

包遵信：《批判與啟蒙》。臺北：聯經出版公司，1989 年。

甘　陽：《我們在創造傳統》。臺北：聯經出版公司，1989 年。

石元康：《當代自由主義理論》。臺北：聯經出版公司，1995 年。

安樂哲（Roger T. Ames）：〈中國式的超越，抑或龜龜相馱以至無窮〉，收入蕭振邦編：《儒學的現代反思》（臺北：文津出版社，1997 年），頁 41-66。

朱　熹：《四書集注》。臺北：臺灣中華書局，四部備要本。

朱熹著、黎靖德編：《朱子語類》。北京：中華書局，1986 年。

朱熹著、陳俊民校訂：《朱子文集》。臺北：財團法人德富文教基金會，2000 年。

牟宗三：〈江西鉛山鵝湖書院緣起暨章則〉。收入《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003 年），第 26 冊，《牟宗三先生未刊遺稿》，頁 13-20。

———：《理則學》。臺北：正中書局，1968 年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 12 冊。

臺大出版中心

———：《生命的學問》。臺北：三民書局，1970 年。
———：《歷史哲學》。臺北：臺灣學生書局，1988 年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 9 冊。
———：《心體與性體》（三冊）。臺北：正中書局，1973-1975 年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 5-7 冊。
———：《智的直覺與中國哲學》。臺北：臺灣商務印書館，1974 年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 20 冊。
———：《現象與物自身》。臺北：臺灣學生書局，1975 年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 21 冊。
———：《道德的理想主義》。臺北：臺灣學生書局，1985 年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 9 冊。
———：《從陸象山到劉蕺山》。臺北：臺灣學生書局，1979 年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 8 冊。
———：《中國哲學十九講》。臺北：臺灣學生書局，1983 年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 29 冊。
———：《圓善論》。臺北：臺灣學生書局，1985 年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 22 冊。
———：《政道與治道》。臺北：臺灣學生書局，1987 年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 10 冊。
———：《五十自述》。臺北：鵝湖出版社，1989 年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 32 冊。
———：《中國哲學的特質》。臺北：臺灣學生書局，1990 年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 28 冊。
———：《中國哲學之會通十四講》。臺北：臺灣學生書局，1990

臺大出版中心

年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 30 冊。
牟宗三譯註：《康德的道德哲學》。臺北：臺灣學生書局，1982 年；亦收入《牟宗三先生全集》，第 15 冊。
何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》。臺北：臺灣中華書局，四部備要本。
余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》。臺北：聯經出版公司，1980 年。
———：〈從傳統邁向現代的思想努力〉。《中國論壇》，第 15 卷第 1 期（1982 年 10 月 10 日），頁 7-10。
———：《中國思想傳統的現代詮釋》。臺北：聯經出版公司，1987 年。
———：《現代儒學論》。River Edge/N.J.：八方文化企業公司，1996 年。
———：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》。臺北：允晨文化實業公司，2003 年。
———：《宋明理學與政治文化》。臺北：允晨文化實業公司，2004 年。
———：〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生〉。《當代》，第 197 期（2004 年 1 月），頁 54-73。
———：〈簡單的說明〉。《當代》，第 198 期（2004 年 2 月），頁 70-71。
———：〈「抽離」、「迴轉」與「內聖外王」——答劉述先先生〉。《九州學林》，第 2 卷第 1 期（2004 年春），頁 301-310。
———：〈試說儒家的整體規畫——劉述先先生「回應」讀後〉。

臺大出版中心

《九州學林》，第 2 卷第 2 期（2004 年夏），頁 297-312。

李　震：《憂患與超昇》。新莊：輔仁大學出版社，1985 年。

———：〈從儒家的「道」看內在性與超越性問題〉。《哲學與文化》，第 21 卷第 2 期（1994 年 2 月），頁 100-111；收入李震：《人與上帝——中西無神主義探討》，卷 4（新莊：輔仁大學出版社，1994 年），頁 1-27；亦收入鄭家棟、葉海煙主編：《新儒家評論》，第 1 輯（北京：中國廣播電視出版社，1994 年），頁 252-269。

———：〈從老莊的「道」看內在性與超越性問題〉。《哲學與文化》，第 21 卷第 9 期（1994 年 9 月），頁 766-789；收入李震：《人與上帝——中西無神主義探討》，卷 4，頁 29-85。

———：《人與上帝——中西無神主義探討》，卷 4。新莊：輔仁大學出版社，1994 年。

———：《人與上帝——中西無神主義探討》，卷 5。新莊：輔仁大學出版社，1995 年。

李亦園：〈新世紀新文化學術高峰會議：問答篇〉。《聯合報》，1990 年 5 月 5 日第 15 版。

李明輝：〈儒家與自律道德〉。《鵝湖學誌》，第 1 期，1988 年 5 月），頁 1-32；收入其《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 11-45。

———：〈孟子與康德的自律倫理學〉。《鵝湖月刊》，第 155 期，1988 年 5 月，頁 5-16；《哲學與文化》，第 169 期，1988 年 6 月，頁 2-16；收入其《儒家與康德》，頁 47-80。

臺大出版中心

———：〈再論孟子的自律倫理學〉。《哲學與文化》，第 15 卷第 10 期（1988 年 10 月），頁 45-56；收入其《儒家與康德》，頁 81-104。

———：《儒家與康德》。臺北：聯經出版公司，1990 年。

———：《當代儒學之自我轉化》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年；簡體字版：北京：中國社會科學出版社，2001 年。

———：〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉。收入李明輝編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995 年），頁 115-158；亦收入其《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001 年），頁 1-40。

———：〈存心倫理學、責任倫理學與儒家思想〉。《臺灣社會研究》，第 21 期（1996 年元月），頁 217-244；亦刊於《浙江學刊》，2002 年第 5 期，頁 5-17；吳光編：《當代新儒學探索》（《中國文化研究集刊》，第 4 輯）（上海：上海古籍出版社，2003 年 4 月），頁 115-142；亦收入李明輝：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺灣大學出版中心），頁 99-131；簡體字版（北京：北京大學出版社，2005 年），頁 66-87。

———：〈性善說與民主政治〉。收入劉述先編：《當代儒學論集：挑戰與回應》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995 年），頁 159-197；亦收入李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001 年），頁 133-168；《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺灣大學出版中心，2005 年），

臺大出版中心

頁 58-65；簡體字版（北京：北京大學出版社，2005 年），22-46。

———：〈孟子王霸之辨重探〉。《中國文哲研究集刊》，第 13 期（1998 年 9 月），頁 241-266；收入其《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001 年），頁 41-67。

———：〈存心倫理學、形式倫理學與自律倫理學〉。《國立政治大學哲學學報》，第 5 期（1999 年 1 月），頁 1-8；收入其《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺灣大學出版中心），頁 133-162；簡體字版（北京：北京大學出版社，2005 年），頁 88-119。

———：〈轉化抑或對話？——李春生所理解的中國經典〉。國立中央大學《人文學報》，第 20/21 期（1999 年 12 月／2000 年 6 月）；收入李明輝編：《近代東亞變局中的李春生》（臺北：臺灣大學出版中心，2010 年），頁 25-65。

———：〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉。《中國文哲研究集刊》，第 4 期（1994 年 3 月），頁 415-440；修訂版收入王中江主編：《中國觀念史》（鄭州：中州古籍出版社，2005 年），頁 507-529。

———：〈李春生與儒家思想〉。收入劉述先編：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000 年）；亦收入李明輝編：《近代東亞變局中的李春生》（臺北：臺灣大學出版中心，2010 年），頁 1-24。

———：《孟子重探》。臺北：聯經出版公司，2001 年。

臺大出版中心

———：《儒家視野下的政治思想》。臺北：臺灣大學出版中心，2005 年。簡體字版：北京：北京大學出版社，2005 年。

李明輝編：《近代東亞變局中的李春生》。臺北：臺灣大學出版中心，2010 年。

李瑞全：《儒家生命倫理學》。臺北：鵝湖出版社，1999 年。

李澤厚：《中國古代思想史論》。臺北：三民書局，1996 年。

———：《中國現代思想史論》。臺北：三民書局，1996 年。

———：《論語今讀》。合肥：安徽文藝出版社，1998 年。

杜維明：〈論儒家的「體知」——德性之知的涵義〉。收入劉述先編：《儒家倫理研討會論文集》（新加坡：東亞哲學研究所，1985 年），頁 98-111；亦收入郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集》（武漢：武漢出版社，2002 年），第 5 卷，頁 342-353。

———：《人性與自我修養》。臺北：聯經出版公司，1992 年。

沈清松：〈儒家思想與基督宗教的會通〉。《哲學與文化》，第 18 卷第 12 期（1991 年 12 月），頁 1075-1086；亦收入其《傳統的再生》（臺北：業強出版社，1992 年），頁 130-150。

———：〈德行倫理學與儒家倫理思想的現代意義〉。《哲學與文化》，第 22 卷第 11 期（1995 年 11 月），頁 975-992；亦收入《哲學與倫理——輔仁大學第三屆兩岸學術研討會論文集》（臺北：輔仁大學出版社，1995 年），頁 265-297。

臺大出版中心

沈善洪主編：《黃宗羲全集》（12 冊）。杭州：浙江古籍出版社，1985-1994 年。

帕齊克（Günther Patzig）著、李明輝譯：〈當前倫理學討論中的定言令式〉。《鵝湖月刊》，第 158 期（1988 年 8 月），頁 46-53；收入康德著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 97-117。

林毓生：〈五四新文化運動中的反傳統思想〉。《中外文學》，第 3 卷第 12 期（1975 年 5 月），頁 6-48。

———：〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉。香港《明報月刊》，第 125-127 期（1976 年 5-7 月）；亦收入其《思想與人物》（臺北：聯經出版公司，1983 年），頁 139-196。

———：〈新儒家在中國推展民主與科學的理論面臨的困境〉。《中國時報•人間副刊》，1988 年 9 月 7／8 日；後易題為〈新儒家在中國推展民主的理論面臨的困境〉，收入其《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版公司，1989 年），頁 337-349。

———：《政治秩序與多元社會》。臺北：聯經出版公司，1989 年。

金春峰：〈內聖外王的一體兩面——讀余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉。《九州學林》，第 2 卷第 4 期（2004 年冬），頁 298-320。

金觀濤、劉青峰：《興盛與危機：論中國封建社會的超穩定結構》。臺北：谷風出版社，1987 年。

臺大出版中心

侯家駒：《先秦儒家自由經濟思想》。臺北：聯經出版公司，1983年。

俞　樾：《古書疑義舉例等七種》。臺北：世界書局，1974 年。

胡菊人譯：《李約瑟與中國科學》。臺北：時報文化出版公司，1981 年。

韋政通：《儒家與現代中國》。臺北：東大圖書公司，1984 年。

———：《儒家與現代化》。臺北：水牛出版社，1989 年。

唐君毅：《中華人文與當今世界》。臺北：臺灣學生書局，1975年）；亦收入《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991 年），卷 7&8。

———：《中國哲學原論・導論篇》。香港：新亞研究所，1979年；亦收入《唐君毅全集》，卷 12。

唐君毅、牟宗三、張君勱、徐復觀：〈為中國文化敬告世界人士宣言〉。原刊於《民主評論》，第 9 卷第 1 期（1958 年1 月 5 日）及《再生》，第 1 卷第 1 期（1958 年 1 月）；後收入張君勱著、程文熙編：《中西印哲學文集》（臺北：臺灣學生書局，1981 年），下冊，頁 849-904，以及張君勱：《新儒家思想史》（臺北：張君勱先生獎學金基金會，1980 年），頁 375-436（附全文英譯）；亦以〈中國文化與世界〉之名收入《唐君毅全集》，卷 4，以及唐君毅：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1974 年），頁 125-192。

孫中曾：〈證人會、白馬別會與劉宗周思想之發展〉。收入鍾彩鈞編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中

臺大出版中心

國文哲研究所，1998 年），頁 457-522。
席澤宗：《科學史八講》。臺北：聯經出版公司，1994 年。
徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》。臺北：臺灣商務印書館，1969 年。
———：《學術與政治之間》。臺北：臺灣學生書局，1980 年。
———：《中國思想史論集》。臺中：東海大學，1968 年；臺北：臺灣學生書局，1993 年。
高承恕：《理性化與資本主義——韋伯與韋伯之外》。臺北：聯經出版公司，1988 年。
張　灝：〈傳統與近代中國知識份子〉。《歷史月刊》，第 16 期（1989 年 5 月），頁 44-50。
———：《幽暗意識與民主傳統》。臺北：聯經出版公司，1989 年。
梁漱溟：《中國文化要義》。臺北：正中書局，1969 年。
許路赫特（Wolfgang Schluchter）著、顧忠華譯：《理性化與官僚化——對韋伯之研究與詮釋》。臺北：聯經出版公司，1986 年。
杭之（陳忠信）：〈虛無主義的廉價批評策略——奉答路況君〉。《中國論壇》，第 355 期（1990 年 7 月 10 日），頁 70-78。
———：〈走出形式主義的迷霧〉。《二十一世紀》，第 2 期（1990 年 12 月），頁 136-142。
陳文祥：《四書辨疑》。收入《通志堂經解》（臺灣大通書局影印康熙十九年刻本），第 39 冊。
陳忠信：〈新儒家「民主開出論」的檢討——認識論層次的批

臺大出版中心

判〉。《臺灣社會研究》，第 1 卷第 4 期（1988 年冬季號），頁 101-138。

陳弱水：〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉。《史學評論》，第 3 期（1981 年 3 月），頁 79-116；修訂版收入其《公共意識與中國文化》（臺北：聯經出版公司，2005 年），頁 311-351。

陳剩勇：〈補天之石——劉宗周《中興金鑑錄》研究〉。收入鍾彩鈞編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998 年），頁 409-432。

陳榮捷：《朱子門人》。臺北：臺灣學生書局，1982 年。

陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》。臺北：臺灣學生書局，1983 年。

陳熙遠：〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵——以孟子對舜的詮解為基點〉。收入黃俊傑編：《孟子思想的歷史發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995 年），頁 23-67。

陸九淵：《陸九淵集》。北京：中華書局，1980 年。

傅佩榮：〈儒家人性論如何超越唯心與唯物的兩極詮釋？〉。收入沈清松編：《詮釋與創造——傳統中華文化及其未來發展》（臺北：聯經出版公司，1995 年），頁 71-87。

———：〈解析孔子的人性觀點〉。《哲學與文化》，第 25 卷第 2 期（1998 年 2 月），頁 106-121。

傅偉勳：〈儒家思想的時代課題及其解決線索〉。收入杜念中、楊君實編：《儒家倫理與經濟發展》（臺北：允晨文化

臺大出版中心

事業公司，1987 年），頁 1-43。
———：《「文化中國」與中國文化》。臺北：東大圖書公司，1988 年。
勞思光：《新編中國哲學史》（3 卷）。臺北：三民書局，1984 年。
彭國翔：〈王龍溪的《中鑒錄》及其思想史意義：有關明代儒學思想基調的轉換〉。《漢學研究》，第 19 卷第 2 期（2001 年 12 月），頁 59-81；亦收入其《近世儒學的辨正與鉤沉》（臺北：允晨文化實業公司，2013 年），頁 199-231。
程樹德：《論語集釋》（4 冊）。北京：中華書局，1990 年。
程顥、程頤：《二程集》。北京：中華書局，1981 年。
項退結：〈兩種不同超越與未來中國文化〉。收入鄭家棟、葉海煙主編：《新儒家評論》，第 1 輯（北京：中國廣播電視出版社，1994 年），頁 233-251。
黃仁宇：《放寬歷史的視界》。臺北：允晨文化公司，1988 年。
黃仁宇：《資本主義與廿一世紀》。臺北：聯經出版事業公司，1991 年。
黃宗羲著、戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》（5 冊）。臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996 年。
楊希枚：〈孟子滕文公篇三年喪故事的分析〉。《食貨月刊》，復刊第 1 卷第 3 期（1971 年 6 月），頁 135-151。
楊祖漢編：《儒學與當今世界》。臺北：文津出版社，1994 年。
楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉。《臺灣社會研究》，第 1 卷第 4 期（1988 年冬季號），頁 139-179。

臺大出版中心

———：《儒家身體觀》。臺北：中央研究中國文哲研究所，1996年。
———：〈如果再迴轉一次「哥白尼的迴轉」〉。《當代》，第195期（2003年11月），頁125-141。
———：〈我們需要更多典範的轉移——敬答余英時先生〉。《當代》，第198期（2004年2月），頁97-105。
葛兆光：〈拆了門檻便無內無外：在政治、思想與社會史之間——讀余英時《朱熹的歷史世界》及相關評論〉。《當代》，第198期（2004年2月），頁86-96；收入其《古代中國的歷史、思想與宗教》（北京：北京師範大學出版社，2006年），頁152-165。
路況（萬胥亭）：〈實踐意識的論述策略——評陳忠信「新儒家『民主開出論』的檢討」〉。《中國論壇》，第340期（1989年11月25日），頁50-57。
鄒守益：《東廓鄒先生文集》。收入《四庫全書存目叢書》（臺南縣：莊嚴文化事業公司，1997年），集部第65/66冊。
鄔昆如：〈孔孟道德形上學的傳統與當代〉。《哲學與文化》，第15卷第11期（1988年11月），頁8-13。
趙岐注、孫奭疏：《孟子注疏》。臺北：臺灣中華書局，四部備要本。
劉述先：〈論《興盛與危機》——它的方法及對中國文化傳統的了解〉。《中國論壇》，第310期（1988年8月25日），頁72-80；第311期（1988年9月10日），頁68-75。
———：〈與丁肇中教授論中國文化與格物致知〉。收入其《大

臺大出版中心

陸與海外——傳統的反省與轉化》（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 179-186。

———：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道〉。《中國文哲研究集刊》，第 10 期（1997 年 3 月），頁 1-23；收入其《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000 年），頁 1-26。

———：〈評余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉。《九州學林》，第 1 卷第 2 期 （2003 年冬），頁 316-334。

———：〈對余英時教授的回應〉。《九州學林》，第 2 卷第 2 期（2004 年夏），頁 294-296。

蔣年豐：〈康德與羅爾士〉。《鵝湖月刊》，第 148 期（1987 年 10 月），頁 41-47；收入其《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》（臺北：桂冠圖書公司，2000 年），頁 33-58。

———：〈法政主體與現代社會——當前儒家應該思考的問題〉。《中國文化月刊》，第 111 期（1989 年 1 月），頁 57-74；收入其《海洋儒學與法政主體》（臺北：桂冠圖書公司，2005 年），頁 255-271。

———：〈海洋文化的儒學如何可能？〉。《中國文化月刊》，第 124 期（1990 年 2 月），頁 47-59；收入其《海洋儒學與法政主體》，頁 241-254。

———：〈戰後臺灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉。收入其《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠圖書公司，2000 年），頁 25-98。

臺大出版中心

———：《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》。臺北：桂冠圖書公司，2000 年。

———：《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》。臺北：桂冠圖書公司，2000 年。

———：《海洋儒學與法政主體》。臺北：桂冠圖書公司，2005 年。

蔡仁厚：〈牟宗三先生學行著述紀要〉。《鵝湖月刊》，第 165/167 期（1989 年 3/5 月）。

鄭　浩：《論語集註述要》。民國 22 年鉛印本。

鄭玄注、賈公彥疏：《周禮注疏》。收入《十三經注疏》（日本京都中文出版社影印嘉慶二十年重刊宋本），第 3 冊。

鄭家棟、葉海煙主編：《新儒家評論》，第 1 輯。北京：中國廣播電視出版社，1994 年。

鄭霞谷：《霞谷集》。收入《韓國文集叢刊》（首爾：民族文化推進會，1996 年），第 160 輯。

薛　華：《哈貝馬斯的商談倫理學》。瀋陽：遼寧教育出版社，1988 年。

謝仲明：〈儒家妨礙了科學嗎？〉。收入劉述先等著：《當代新儒學論文集・外王篇》（臺北：文津出版社，1991 年），頁 287-323。

臺大出版中心

二、西文著作：

Albert, Hans: “Wissenschaft und Verantwortung”. In: idem, *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (München: Piper, 1971), S. 76-105.

Alexy, Robert: “Eine Theorie des praktischen Diskurses”. In: Willi Oelmüller (Hg.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung* (Materialien zur Normendiskussion 2) (Paderborn: UTB, 1978), S. 22-58.

Apel, Karl-Otto: “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”. In: idem, *Transformation der Philosophie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973), Bd. 2, S. 258-435.

———: “Sprachakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”. In: idem (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976), Bd. 2, S. 10-173.

———: “Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 40 (1986), S. 3-31.

———: “Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substanzielle Sittlichkeit ‘aufgehoben’ werden?”. In: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit.*

臺大出版中心

Das Problem Hegels und die Diskursethik (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986), S. 217-264.

Aristotle: *Nicomachean Ethics*. In: Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle* (Princeton/N.J.: Princeton University Press, 1984), vol. 2.

Berlin, Isaiah: *Four Essays on Liberty.* Oxford: Oxford University Press, 1969.

Berthrong, John H.: *All under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue*. Albany: SUNY Press, 1994.

Buckham, John Wright: “Immanence-Transcendence”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 28 (1931), pp. 204-211.

Fetscher, Iring: *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975.

Fingarette, Herbert: *Confucius - the Secular as Sacred.* New York: Harper Torchbook, 1971.

Geismann, Georg/Oberer, Hariof (Hg.): *Kant und das Recht der Lüge.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986.

Habermas, Jürgen: “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”. In: idem, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt/M.: Suhramp, 1983), S. 53-205.

———: “Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln”. In: idem, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S. 127-206.

臺大出版中心

———: "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?". In: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986), S. 16-37.

Hall, David L./Ames, Roger T.: *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture.* Albany: SUNY Press, 1998.
中譯本：施忠連譯：《漢哲學思維的文化探源》。南京：江蘇人民出版社，1999 年。

———: *Thinking Through Confucius.* Albany: SUNY Press, 1987.
中譯本：
（一）蔣弋為、李志林譯：《孔子哲學思微》。南京：江蘇人民出版社，1996 年。
（二）何金俐譯：《通過孔子而思》。北京：北京大學出版社，2005 年。

Hamann, Johann Georg: *Hamanns Schriften*, 8 Bände. Hrsg. von Friedrich Roth, Berlin: Reimer, 1821-1825.

Hartmann, Nicholai: *Teleologisches Denken.* Berlin: Walter de Gruyter, 1966.

Hartshorne, Charles: *Creative Synthesis and Philosophic Method.* Lanham: University Press of America, 1983.

———: *Insights and Oversights of Great Thinkers: An Evaluation of Western Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1983.

Hayek, Friedrich August von: *The Constitution of Liberty.* London:

臺大出版中心

Routledge & Kegan Paul, 1960.
Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In: *G.W.F. Hegel: Werke* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969-1971, Theorie Werkausgabe), Bd. 8-10.
———: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: *G.W.F. Hegel: Werke*, Bd. 7.
———: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: *G.W.F. Hegel: Werke*, Bd. 12.
———: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: *G.W.F. Hegel: Werke*, Bd. 18-20.
Henrich, Dieter: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1952.
Hösle, Vittorio: *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. München: C.H. Beck, 1995.
Jaspers, Karl: *Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens*. München: Piper, 1957.
Jonas, Hans: "Technology as a Subject for Ethics". *Social Research*, Vol. 49, No. 4 (Winter, 1982), pp. 891-898. German version: "Warum die Technik ein Gegenstand für die Ethik ist: Fünf Gründe", translated by Hans Lenk, in: Hans Lenk/ Günther Ropohl (Hg.), *Technik und Ethik* (Stuttgart: Reclam, 1993), S. 81-91.
———: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.: Insel, 1979.

臺大出版中心

———: *Erkenntnis und Verantwortung*. Hrsg. von Ingo Hermann, Göttingen: Lamuv, 1991.

———: *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/M.: Insel, 1981.

———: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/M.: Insel, 1985.

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Berlin: Walter de Gruyter, 1902ff., Akademieausgabe), Bd. 4.

中譯本：李明輝譯：《道德底形上學之基礎》。臺北：聯經出版公司，1990 年。

———: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 4.

中譯本：李明輝譯：《一切能作為學問而出現的未來形上學之序論》。臺北：聯經出版公司，2008 年。

———: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 5.

———: *Kritik der Urteilskraft*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 5.

———: *Metaphysik der Sitten*. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 6.

中譯本：李明輝譯：《道德底形上學》。臺北：聯經出版公司，2015 年。

臺大出版中心

———: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 6.

———: “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 8.
中譯版收入李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》（臺北：聯經出版公司，2013 年），頁 3-23。

———: “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 8.
中譯版收入李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 93-144。

———: “Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 8.

———: *Zum ewigen Frieden*. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 8.
中譯本收入李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，頁 167-227。

———: *Logik*. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 9.

———: “Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen”. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 20.

———: “Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft”. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 20.

———: *Opus Postumum*. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 21-22.

———: *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil Meta-*

臺大出版中心

physische Anfangsgründe der Rechtslehre. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 23.

———: *Kritik der reinen Vernunft.* Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1976.

Kaulbach, Friedrich: *Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

Köhl, Harald: *Kants Gesinnungsethik.* Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

König, René: "Einige überlegungen zur Frage der 'Werturteilsfreiheit' bei Max Weber". In: idem, *Soziologie in Deutschland* (München: Carl Hanser, 1987), S. 201-229.

Käsler, Dirk (Hg.): *Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung*. München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1972.

Kuhlmann, Wolfgang (Hg.): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.

Lee, Ming-huei: *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*. 臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年。

Lenk, Hans/Ropohl, Günther (Hg.): *Technik und Ethik*. Stuttgart: Reclam, 1993.

Lin, Yü-sheng: *The Crisis of Chinese Consciousness*. 臺北：全國出版社，1979 年。

Matson, W.I.: "Kant as Casuist". In: Robert Paul Wolff (ed.), *Kant:*

臺大出版中心

A Collection of Critical Essays (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967), pp. 331-336.

Mommsen, Wolfgang: *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974.

Müller, Christian: “Verantwortungsethik”. In: Annemarie Pieper (Hg.): *Geschichte der neueren Ethik* (Tübingen/Basel: Francke, 1992), Bd. 2, S. 103-131.

Needham, Joseph: “Science and China’s Influence on the World”. In: idem, *The Grand Titration: Science and Society in East and West* (London: George Allen & Unwin, 1969), pp. 55-122.

Nusser, Karl-Heinz: *Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft. Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften.* Freiburg i. Br.: Karl Alber, 1986.

Paton, H.J.: “An Alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics”. *Kant-Studien*, Bd. 45 (1953/54), S. 190-203; auch in: Georg Geismann/Hariof Oberer (Hg.): *Kant und das Recht der Lüge* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986), S. 46-60.

Piaget, Jean: *The Moral Judgment of the Child.* London: Kegan Paul, Trence, Trubner, 1932.

Polanyi, Michael: *The Logic of Liberty.* Chicago: The University of Chicago Press, 1951.

———: *The Tacit Dimension.* Garden City/New York: Doubleday, 1966.

Polanyi, Michael/Prosch, Harry: *Meaning*. Chicago: University of

臺大出版中心

Chicago Press, 1975.

Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge/Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, revised edition.

Reiner, Hans: "Gesinnungsethik und Erfolgsethik". *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 40 (1952/53), S. 520-533.

Roetz, Heiner: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

Roetz, Heiner: *Confucian Ethics of the Axial Age*. Albany: SUNY Press, 1993.

Ross, William David: "What Makes Right Acts Right?". In: idem, *The Right and the Good* (Oxford: The Clarendon Press, 1930), pp. 16-56.

Rosemont, Jr., Henry: "Kierkegaard and Confucius: On Finding the Way". *Philosophy East and West*, Vol. 36, No. 3 (July, 1986), pp. 201-212.

Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern: Francke, 1966.

Schluchter, Wolfgang: *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.

———: *Religion und Lebensführung*, Bd. 1: *Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.

Singer, Marcus G.: *Generalization in Ethics*. New York: Atheneum, 1979.

Spaemann, Robert: *Moralische Grundbegriffe*. München: C.H. Beck,

臺大出版中心

1994.

Talmon, Jacob Leib: *The Origins of Totalitarian Democracy.* London: Secker & Warburg, 1952.

———: *Political Messianism: The Romantic Phase.* London: Secker & Warburg, 1960.

Tu Wei-ming: *Centrality and Commonality*: *An Essay on Chung-Yung*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1976.

———: *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness.* Albany: SUNY Press, 1989.

中譯本：段德智譯：《論儒學的宗教性——對「中庸」的現代詮釋》，收入郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集》（武漢：武漢大學出版社，1999 年），第 3 卷。

Weber, Max: "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen". In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 41 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1916), S. 1-87, 335-421 & 613-744.

———: "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften". In: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1973), S. 451-502.

中譯本：張旺山譯：〈社會學與經濟學的諸科學之「價值中立」的意義〉，收入張旺山譯：《韋伯方法論文集》（臺北：聯經出版公司，2013 年），頁 481-538。

———: *Wirtschaft und Gesellschaft.* Tübingen: J.C.B. Mohr, 1976,

臺大出版中心

5. Aufl.

———: “Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik”. In: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988), S. 394-430.

———: “Zwischen zwei Gesetzen”. In: idem, *Zur Politik im Weltkrieg* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988, Studienausgabe), S. 39-41.

———: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991, Studienausgabe.

———: *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf.* Tübingen: J.C.B. Mohr, 1994, Studienausgabe.

Wellmer, Albrecht: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.

Wolf, Erik: “Max Webers ethischer Kritizismus und das Problem der Metaphysik”. *Logos*, Bd. 19 (1930), S. 359-375.

Zimmermann, Rolf: “Wertfreiheit und Ethik in den Sozial- und Naturwissenschaften”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 44 (1990), S. 564-582.

臺大出版中心

人名索引

西文人名

A

Albert, Hans (阿爾伯特) 198, 200

Alexander, Samuel (亞歷山大) 251

Alexy, Robert (阿列克西) 349

Althusser, Louis (阿圖色) 161-163, 165, 177-178, 315

Ames, Roger T. (安樂哲) 233-234, 241-249, 262-263

Apel, Karl-Otto (阿培爾) 43-44, 46, 347-348, 354, 357, 362

Aristotle (亞里斯多德) 40, 187, 243, 305

B

Bacon, Francis (培根) 186

Berlin, Isaiah (以撒・柏林) 164, 176-177, 318-319

Berthrong, John H. (白詩朗) 253-254

Buckham, John Wright (巴克翰) 250-252, 254

Burke, Edmund (柏克) 317

Burleson, B. R. (柏雷森) 349

C

Condorcet, Marquis de (康多塞) 318

D

Decartes, René (笛卡爾) 318

Democritus (德謨克利都斯) 243

Dewey, John (杜威) 232

E

Engels, Friedrich (恩格斯) 55, 317

Eno, Robert (艾諾) 235

F

Ferguson, Adam (弗格森) 317

Fichte, Johann Gottlieb (菲希特) 10, 24, 140-142, 169

Fingarette, Herbert (芬加瑞) 233

G

Graham, A.C. (葛瑞漢) 235

H

Habermas, Jürgen (哈柏瑪斯) 43-49,

臺大出版中心

335, 337, 343-363, 367, 369-372

Hall, David L. (郝大維) 233-235, 241-249, 262-263

Hamann, Johann Georg (哈曼) 47

Hanson, Chad (陳漢生) 235

Hartmann, Nicolai (尼可萊・哈特曼) 175-176

Hartshorne, Charles (赫桑) 253-254, 261

Hayakawa, Samuel Ichiye (早川) 84

Hayek, Friedrich August von (海耶克) 152-153, 317, 319

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (黑格爾) 24-25, 33, 37-41, 161-166, 168-172, 177, 180, 183, 232, 301, 303-307, 314-319, 325-326, 334-338, 340, 342-344, 363

Heidegger, Martin (海德格) 30, 43, 141

Hösle, Vittorio (赫斯勒) 187, 189

Hume, David (休謨) 317

J

James, William (詹姆士) 232

Jaspers, Karl (雅斯培斯) 259

Jonas, Hans (約納斯) 188-189, 191

K

Kant, Immanuel (康德) ii, 10, 17, 24, 33-41, 43-47, 64-68, 76, 99, 118, 124-125, 138-141, 143, 151-152, 161, 166-179, 186-187, 194-197, 204, 206-207, 211, 218, 228, 234, 236, 238, 244, 281-282, 301-303, 305-306, 308-309, 311, 314-320, 322-331, 333-348, 351, 353-354, 357, 359, 361-363, 364-373

Kuhlmann, Wolfgang (庫爾曼) 334

Kuhn, Thomas (孔恩) 48-49

L

Locke, John (洛克) 317

Lucretius (魯克雷修斯) 243

M

Machiavelli, Miccolò (馬基維利) 63, 325

Marx, Karl (馬克思) v-vi, 15, 41, 55, 60, 63, 67, 177, 305, 317-319

Matson, W.I. (馬松) 345

Morgan, Conwy Lloyd (摩根) 251

Müller, Christian (繆勒) 201-202

N

Needham, Joseph (李約瑟) 143, 186

P

Paley, William (培利) 317

Patzig, Günther (帕齊克) 345

Peirce, Charles S. (皮爾士) 232

Piaget, Jean (皮亞傑) 219, 397

Plato (柏拉圖) 40, 47, 63, 243, 305

臺大出版中心

Polanyi, Michael (波藍尼) 149-154

Popper, Karl R. (波柏) 318-319

R

Rawls, John (羅爾斯) 314, 319-320, 328-329, 331

Ricci, Matteo (利瑪竇) 260-261

Roetz, Heiner (羅哲海) 197, 237

Rorty, Richard (羅蒂) 232

Rosemont, Jr., Henry (羅斯孟) 233

Ross, W.D. (羅斯) 345

Rousseau, Jean Jacques (盧梭) 281-282, 317-318, 323

S

Scheler, Max (謝勒) 148, 201

Schluchter, Wolfgang (許路赫特) 195, 202, 231

Smith, Adam (史密斯) 317

Socrates (蘇格拉底) 364

Spaemann, Robert (許倍曼) 203, 210-211

Spengler, Oswald (史本格勒) 318

T

Talmon, Jacob Leib (塔爾蒙) 317, 319

Tucker, Josiah (塔克) 317

W

Weber, Max (韋伯) iii, 19, 186-187, 191-212, 231-233

Wellmer, Albrecht (威爾默) 45, 48-49, 357-359, 361-362, 369-370, 372

Whitehead, Alfred North (懷德海) 243, 251, 253

Wolff, Christian (吳爾夫) 232

臺大出版中心

中文人名

臺大出版中心

二畫

丁肇中 204

四畫

孔子 vi, 8, 18, 26-28, 31, 42, 46, 50, 55, 62, 68-70, 72, 77, 83, 91, 95-100, 102-106, 108-113, 116-117, 185, 197, 206, 209, 213-231, 233-239, 241-243, 247-248, 259-261, 269-270, 272, 289, 294-295, 297-300, 306

毛澤東 55-56, 60, 67-68

王夫之（船山）11

王安石 271, 276, 279

王邦雄 220

王守仁（陽明）18, 91-94, 205-206, 274, 276, 278-280, 284, 299-300

王畿（龍溪）291

五畫

包遵信 i, 54 56-59, 61-63, 73, 81, 312

甘陽 i, 54, 56, 58-59, 61, 71, 81

六畫

任繼愈 215

朱熹 18, 94-97, 204-206, 223, 226, 237, 261, 271-274, 276-280, 284, 286-290, 292-293, 295, 298, 307

牟宗三 iv, 1, 10-12, 14-15, 17-18, 23-28, 46, 50, 74, 80, 86, 90, 122, 125, 133-136, 138-146, 154-157, 159-169, 179-181, 183, 190-191, 214-215, 218, 221, 237, 241-246, 253, 258, 268, 307-309, 311-316, 319-320, 331

七畫

余英時 157, 190, 256, 265-276, 278-279, 283-286, 290-301, 307-309

李亦園 256

李春生 261

李振英（李震）257-258

李澤厚 230-231, 235, 237-238, 331

杜維明 222, 243, 252-253, 313

沈清松 214, 216-217, 223

八畫

周敦頤（濂溪）18, 91, 272, 300

孟子 vi, 18-19, 27-28, 55, 62, 64-65, 69-70, 72, 74, 83, 91, 99, 102-103, 105-109, 113-118, 134, 197, 206, 212, 214-215, 218-220, 223-224, 227-230, 236, 260, 268-269, 283-284, 293, 296-298, 316

林毓生 i, iv, 2-4, 6-9, 16-21, 121-122, 125, 131-133, 152, 159-160, 255, 312

金春峰 294-297

金觀濤 i, 54, 58-59, 61, 68, 73, 81

九畫

侯家駒 109, 116
俞樾 111-112
韋政通 i, 81-88, 91, 95-96, 98-104, 106, 108-109, 111-114, 116-119

十畫

唐君毅 ii, 1, 74, 86, 190, 207, 209, 258, 311
徐復觀 iii, 1, 20-21, 70, 74, 77, 80, 86, 105, 122, 190, 259, 311
殷海光 3, 319
荀子 41, 106, 116, 134, 247
馬一浮 ii

臺大出版中心

十一畫

張丕介 ii
張君勱 ii, 1, 74, 86, 122, 190, 311
張載（橫渠）18, 91, 260, 272
張灝 68, 255
梁漱溟 ii, 15, 79
陳文祥 97
陳忠信（杭之）i, 157, 159-166, 169, 172, 177- 178, 180, 182-183, 315
陳亮（同甫）306-307
陳熙遠 293
陶爽齡 290

十二畫

傅佩榮 214-219, 223-225, 237-238
傅偉勳 i, iv, 81, 88-91, 119, 121, 146-148, 154, 190
勞思光 235
彭國翔 291
焦循 274
程頤（伊川）18, 95, 204, 272, 283-284, 286, 299-300
程顥（明道）18, 272, 299-300
賀麟 ii
項退結 258-259
馮友蘭 215
黃仁宇 156
黃式三 98
黃宗羲（梨洲）14, 277, 288
黃榦（勉齋）272-273

十三畫

楊儒賓 i, 23-26, 28-33, 41-42, 49-50, 159-160, 168, 265, 269, 275, 278-279, 296, 298
萬胥亭（路況）160-161, 165
葉適（水心）307
董仲舒 111, 247-248
鄒守益（東廓）299-300
鄔昆如 214, 218-222

十五畫

劉少奇 55, 60, 67
劉宗周（蕺山）18, 91, 285-291, 293
劉青峰 59, 61
劉述先 vi, 61, 260, 265, 269, 279, 296, 308
蔣年豐 x, 169, 312-316, 319-329, 331
鄧小平 158
鄭浩 111-112
鄭霞谷（齊斗）280

十六畫

錢穆 ii

十七畫

戴震（東原）261, 337

二十一畫

顧炎武 ii, 11, 14

臺大出版中心

概念索引

一畫

一心開二門 23-25, 139, 167-168

四畫

仁義內在 62, 219-220, 227

內在性 223, 227, 242, 245-247, 250-254, 257-258, 334

內在實在論(imamnental realism)251

內在論(immanentism)251, 254, 257-258, 261

內聖外王 iii-iv, 6, 23, 60, 120, 122, 132, 190, 204, 265-267, 270, 273, 275, 289, 292, 294-296, 298-299, 307-308

公民社會（civil society）306, 308

公德（civil virtue）308-309

化約主義 89, 91, 94, 99, 120, 122, 134, 145-150, 152, 154

天人相應 7, 18, 226, 255-256

天命 4, 6, 89, 218, 244-246, 248

心即理 276

王霸之分 65, 67

五畫

世界

　知性——／智思—— 346, 366-367

　感性—— 346, 366-367

主權在民 6, 181

主體

　知性—— 144

　政治—— 10, 74-75, 125, 132, 133, 144, 190, 312, 314, 324-328

　道德——／道德實踐的—— 5, 10-11, 14-15, 17, 20, 35, 38, 40-42, 62, 74-75, 85, 120, 125, 128-129, 131-132, 138-143, 145-146, 155, 164, 168, 171, 173, 175, 180, 190, 223, 236, 303, 305-306, 312, 314, 316, 323-327, 336

　認知——／認識—— 10-11, 14, 17, 23, 125, 128-129, 132-133, 138-140, 142, 145, 168, 190, 312

正義

　分配的——（distributive justice）108

　報應的——（retributive justice）108

　功績論的——原則（meritarian principle of justice）108

他律（Heteronomie）218, 233, 329, 342

功利主義 60, 73-74, 210-212

必然性

　因果的—— 9-10, 15, 172, 175, 179-

臺大出版中心

180
實踐的——10, 15, 131, 175, 179-180
歷史——（historical inevitability）318
辯證的—— 10, 16
邏輯的—— 7, 9-10, 15-16, 131, 180
民主
自由——（liberal democracy）6, 256, 317
極權——（totalitarian democracy）317-318
永久和平 36, 66, 175, 178, 306
目的
——王國（Reich der Zwecke）329-331, 359, 362
——自身（Zweck an sich selbst）99, 327, 329-331, 337
自然——（Naturzweck）173-174
終極——（Endzweck）174-175, 268-270
目的論
自然——（physische Teleologie）173-174
道德——（moralische Teleologie）173, 175
歷史—— 171-173, 175-179, 318

六畫

先驗（transzendental）44, 80, 323, 348-349
先驗推證（transzendentale Deduktion）354
先驗語用學（transzendentale Sprachpragmatik）44-45, 348-349, 352, 354-355, 372
合理性
目的——（Zweckrationalität）193
價值——（Wertrationalität）58, 193
多元主義 201
存有論 29-31, 237, 243, 248
事件的——（ontology of events）243
百科全書派 318
自由
平等的——（equal liberty）6
先驗的——（transzendentale Freiheit）303, 366-367
依乎法則的——（Freiheit unter Gesetzen）35, 302
消極——（negative liberty）318
積極——（positive liberty）318-319
自我坎陷 （self-negation）11, 14-15, 23-24, 26, 140, 142-143, 145-146, 155, 169, 204
良知的—— iv, 32, 50, 90, 163-164, 168, 190, 204
自律（Autonomie）18, 173, 175, 218, 227, 233, 328-329, 353, 363, 366
自然的辯證 367-368
行道
得君—— 271, 273, 276, 285, 287,

臺大出版中心

290-292, 298
覺民—— 273, 274, 285, 291-292, 298

七畫

作為的矛盾（performativer Widerspruch）351
形式主義 38, 181, 183, 303, 314, 316, 324-326, 335, 338, 342, 346
決定論
目的——（Finaldeterminismus）175-176
因果——（Kausaldeterminismus）175-176
見聞之知 17, 92-95, 119, 125, 140-141, 205-206
良知／良心 iv, 23, 31, 50, 90, 92-93, 140-142, 148, 163-164, 168, 181, 190, 200, 204, 206-209, 211, 218-220, 224, 227-230, 236, 274, 280-281, 283, 304
致良知 93, 274, 276, 278

八畫

事相（Phänomenon）323
典範轉移 45, 48-49, 354, 372
命定論（fatalism）164, 176, 184
宗教
理性——（Vernunftreligion）125
道德——(moralische Religion）125
定言令式（kategorischer Imperativ）36, 44-46, 281, 324-326, 328, 335-337, 342-344, 347-348, 351, 353-354, 362-364, 366-370, 372
法則
自然—— 171, 173, 340
道德—— 36-37, 41, 44, 64, 139, 173, 236, 323-325, 330, 342, 344, 364
法權（Recht）64, 66, 304, 306, 323, 370-371
泛道德主義 17, 19-20, 79-158, 190-191, 204
弱義的—— 88, 119-120
強義的—— 88-89, 91, 99-101, 119
描述義的—— 88
物自身（Ding an sich）25, 138, 167-169, 171-173, 175, 323, 325-329, 346, 366-367

九畫

思想模式 7-9, 17-19, 162, 169, 261
政治的道德家 36-37, 64, 66-67, 77
政治家
志業—— 197
道德的—— 36-37, 64, 66-67, 77
政統 6, 76-77, 307
相對主義 48, 147, 201-202, 368
道德—— 41, 45, 343, 347
價值—— 43, 147-148, 150, 154, 201
突創進化論（the theory of emergent

臺大出版中心

evolution）251
突創論（emergentism）251
重智論（intellectualism）95, 276
重農學派 318

十畫

倫理中心主義 59, 61, 63, 67-68
倫理本位主義 54-56, 58, 61, 63, 67
倫理學
 自律—— 219
 他律——（Ethik der Heteronomie）18
 功效——（Erfolgsethik）194, 196, 201, 210-211, 226
 目的論——（teleological ethics）74, 226
 存心——（Gesinnungsethik）192-197, 202-204, 207-211, 226-227, 231, 238, 337
 低限倫理（minimum ethics）309
 巫術——（magische Ethik）231
 協商——（Diskursethik）43-46, 48-49, 346-347, 352-353, 355-363, 372
 律法——（Gesetzesethik）231
 後果論——／目的論的——（consequentialist ethics/teleological ethics）194
 原則——（principled ethics）234-235, 237
 情感—— 281
 責任——（Verantwortungsethik）189, 191-192, 194, 196-198, 201-204, 207-212, 238
 義務——（duty ethics）217, 219
 義務論——（deontological ethics）74, 118, 194, 226
 對話底——（Ethik des Dialogs）48-49, 372
 對話的——（dialogische Ethik）48-49, 372-373
 德行——（virtue ethics）217
 禮儀主義——（ritualistische Ethik）231
原初狀態（original position）328, 331
原則
 功利——（principle of utility）119, 238
 可普遍化——（principle of universalizability）338, 344
 正當性——（Legitimitätsprinzip）45-46, 357, 359-360, 362
 先驗—— 84, 91
 法權—— 35-36, 66, 324, 327, 370
 軌約——／規制——（regulatives Prinzip）168, 174
 實踐理性底實質—— 35, 65
 構造—— 174, 176, 251
哲學
 先驗—— 356
 意識—— 45, 353-354, 372

臺大出版中心

語言—— 31, 43, 45, 354, 372
機體——（philosophy of organization）251, 254
歷程——（process philosophy）243
秩序
自發——（spontaneus order）152-153
多元中心的——（polycentric order）153
格物致知 207, 274, 276, 278-279
除魅（Entzauberung）193, 200, 209

十一畫

唯心論 161-162, 169, 215, 237-238, 315
唯物論 215, 237, 243
歷史—— v-vi
基礎主義（Fundamentalismus）356
現象（Erscheinung）25, 138-139, 141, 167-169, 171-173, 323, 325-329, 346, 366-367
理性
思辨—— 17, 168
純粹實踐—— 324, 336
理論——／觀解—— 13, 15, 37, 134, 136, 138-39
實踐—— 12-13, 15, 17, 35, 37-38, 65, 134-136, 138-139, 170, 175, 304, 322-323, 334, 336
——之內容的表現, 133, 136-138
——之外延的表現, 133, 136-138
——之架構表現（constructive presentation/frame-presentation）12-15, 133, 135-136, 138, 145, 155-157
——之運用（作用）表現（functional presentation）12-14, 15-17, 133, 135-136, 138, 155-156
理性化（Rationalisierung）187, 192-193
理性底事實（Faktum der Vernunft）／純粹實踐理性底事實, 346-347, 363-369
理體（Noumenon）138, 175, 323
終極證立（Letztbegründung）354-356

臺大出版中心

十二畫

斯多亞學派 41, 226, 305
普遍化原理（Universalisierungsgrundsatz）44-46, 346-350, 352-354, 357-362
普遍主義 48, 233, 276, 336, 342, 346, 353, 357, 360
道德—— 276, 278-280, 283
智性直觀／智的直覺（intellektuelle Anschauung）13, 24, 140-141, 145, 155
無限心／無限智心 23-26, 30-31, 33, 140, 215
結構主義 43
虛無主義 153

價值—— 201
超越性（transcendence）41, 233-234, 242-254, 257-258, 261, 263
內在—— 7-8, 17, 140, 241, 244-245, 252-253, 255, 257-262
外在—— 140, 244-245, 248, 257-259
單純的（非雙向的）——（simple transcendence）253
雙向——（dual transcendence）253, 261
超越論 254
黑格爾—韋伯論述 233
黑格爾—起信論式的思考模式 24, 26

十三畫

意志（Wille）—意念（Willkür）322-323, 327
意識
宗教—— 80, 192
苦業—— 80
恐怖—— 80
道德—— 79-83, 85, 124-125, 208, 229, 283, 356, 364, 366-367
憂患—— 80
義利之辨 56, 60, 67, 73, 83, 117-119, 151, 197
義命之分 42
義務
不完全——（unvollkommene Pflicht）338-340
完全——（vollkommene Pflicht）338-339, 342
表面——（prima facie duty）345
條件——（conditional duty）345-346
詮釋學 31, 33, 43
道統 6, 76-77, 143, 155, 272-273, 294, 297-299, 307
——大敘事 267-269, 307
道德（Moralität）—倫理（Sittlichkeit）38, 303-305, 334-335, 372
道德主體性 6-7, 18, 62, 89-90
道德自律（moral autonomy）／道德自主性 6-7, 164-165, 172, 197
道德性（Moralität）—合法性（Legalität）303, 324
道德的先天論（moral apriorism）91
道德情感 236, 336
道德實在論（moral realism）219, 238
道德精英主義 276, 278-279

十四畫

實用主義（pragmatism）46, 232, 243, 248
新—— 231-232, 235, 237-238
新——論述 231-233, 235, 237
精神
分解的盡理之—— 133-135, 138, 143-144

臺大出版中心

絕對—— 163
綜和的盡理之—— 133-135, 138

十五畫

價值中立（Wertfreiheit）198-199, 202, 206, 208-209
價值多神論 200-202
價值階序（Wertrangordnung）147-148, 151, 154, 201
德性之知 17, 89-90, 92-95, 119-120, 122, 125, 129, 140-141, 190-191, 205-208
德國理念論（Deutscher Idealismus）140, 317

十六畫

機械論 149, 173
獨斷論 367-368

十七畫

總體性
表現性的——（expressive totality）162-163
結構的——（structural totality）162
歷史—— 162-163, 165

十九畫

懷疑論 153, 347

二十畫

嚴格主義（Rigorismus）195, 343-347, 359, 361, 369-370

二十一畫

辯證法 24, 162, 166-169

二十三畫

邏輯實徵論 178

臺大出版中心

臺大出版中心

【東亞文明研究叢書】

1. 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（修訂版）
2. 黃俊傑(編)：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》
3. 李明輝(編)：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》
4. 楊儒賓(編)：《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》
5. 張寶三、楊儒賓(合編)：《日本漢學研究初探》
6. 鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》
7. 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》
8. 高明士：《東亞古代的政治與教育》
9. 江文也：《孔子的樂論》（楊儒賓譯）
10. 張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學為中心》
11. 李明輝(編)：《儒家經典詮釋方法》
12. 子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》（陳瑋芬譯）
13. 葉國良(編)：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》
14. 黃俊傑(編)：《中日《四書》詮釋傳統初探》（上）（下）
15. 張寶三、徐興慶(合編)：《德川時代日本儒學史論集》
16. 張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論——以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》
17. 戚印平：《東亞近世耶穌會史論集》
18. 高明士(編)：《東亞文化圈的形成與發展：政治法制篇》
19. 高明士(編)：《東亞文化圈的形成與發展：儒家思想篇》
20. 李　兵：《書院教育與科舉關係研究》
21. 黃俊傑(編)：《二十一世紀大學教育的新挑戰》
22. 黃俊傑(編)：《二十一世紀大學教育的新展望》
23. 黃俊傑(編)：《光復初期的臺灣：思想與文化的轉型》
24. 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》
25. 陳立勝：《王陽明「萬物一體」論：從「身－體」的立場看》
26. 黃俊傑(編)：《東亞儒學研究的回顧與展望》
27. 高明士(編)：《東亞教育史研究的回顧與展望》
28. 陳瑋芬：《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》
29. 鄭吉雄、張寶三(合編)：《東亞傳世漢籍文獻譯解方法初探》
30. 鄧洪波：《中國書院史》
31. 辻本雅史：《日本德川時代的教育思想與媒體》（張崑將、田世民譯）
32. 黃俊傑(編)：《東亞儒者的四書詮釋》
33. 鄭吉雄(編)：《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》
34. 高明士(編)：《東亞傳統教育與法制研究（一）：教育與政治社會》
35. 高明士(編)：《東亞傳統教育與法制研究（二）：唐律諸問題》
36. 高明士(編)：《東亞傳統教育與學禮學規》

臺大出版中心

37. 楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》
38. 黃俊傑、江宜樺(合編)：《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》
39. 張寶三、楊儒賓(合編)：《日本漢學研究續探：思想文化篇》
40. 葉國良、陳明姿(合編)：《日本漢學研究續探：文學篇》
41. 陳昭瑛：《臺灣與傳統文化》
42. 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》
43. 黃光國：《儒家關係主義：文化反思與典範重建》
44. 李弘祺(編)：《中國教育史英文著作評介》
45. 古偉瀛(編)：《東西交流史的新局：以基督宗教為中心》
46. 高明士(編)：《東亞傳統家禮、教育與國法（一）：家族、家禮與教育》
47. 高明士(編)：《東亞傳統家禮、教育與國法（二）：家內秩序與國法》
48. 高明士：《中國中古的教育與學禮》
49. 林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》
50. 鄭仁在、黃俊傑(合編)：《韓國江華陽明學研究論集》
51. 吳展良(編)：《東亞近世世界觀的形成》
52. 楊儒賓、祝平次(合編)：《儒學的氣論與工夫論》
53. 鄭毓瑜(編)：《中國文學研究的新趨向：自然、審美與比較研究》
54. 祝平次、楊儒賓(合編)：《天體、身體與國體：迴向世界的漢學》
55. 葉國良、鄭吉雄、徐富昌(合編)：《出土文獻研究方法論文集初集》
56. 李明輝：《儒家視野下的政治思想》
57. 陳昭瑛：《臺灣儒學：起源、發展與轉化》
58. 甘懷真、貴志俊彥、川島真(合編)：《東亞視域中的國籍、移民與認同》
59. 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》
60. 黃俊傑(編)：《東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學》
61. 王曉波：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》
62. 甘懷真(編)：《東亞歷史上的天下與中國概念》
63. 黃俊傑：《戰後臺灣的轉型及其展望》
64. 張伯偉：《東亞漢籍研究論集》
65. 黃俊傑、林維杰(合編)：《東亞朱子學的同調與異趣》
66. 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》
67. 黃俊傑：《臺灣意識與臺灣文化》
68. 黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》
69. 張崑將：《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》
70. 高明士：《東亞傳統教育與法文化》
71. 古偉瀛：《臺灣天主教史研究論集》
72. 徐興慶、陳明姿(合編)：《東亞文化交流：空間・疆界・遷移》
73. 楊國樞、陸洛(合編)：《中國人的自我：心理學的分析》
74. 葉光輝、楊國樞(合編)：《中國人的孝道：心理學的分析》
75. 潘朝陽：《臺灣儒學的傳統與現代》
76. 鍾雲鶯：《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》

臺大出版中心

77. 林維杰：《朱熹與經典詮釋》
78. 徐興慶：《朱舜水與東亞文化傳播的世界》
79. 徐興慶(編)：《東亞文化交流與經典詮釋》
80. 張寶三：《東亞詩經學論集》
81. 徐興慶(編)：《東亞知識人對近代性的思考》
82. 葉國良、徐興慶(合編)：《江戶時代日本漢學研究諸面向：思想文化篇》
83. 吳　震：《明末清初勸善運動思想研究》
84. 陳昭瑛：《臺灣文學與本土化運動》
85. 韓東育：《從「脫儒」到「脫亞」
——日本近世以來「去中心化」之思想過程》
86. 林鴻信：《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰與道德的分際為中心》
87. 馬俊亞：《被犧牲的「局部」：淮北社會生態變遷研究（1680-1949）》
88. 李明輝(編)：《近代東亞變局中的李春生》
89. 吳展良(編)：《傳統思維方式與學術語言的基本特性論集》
90. 蔡源林：《伊斯蘭、現代性與後殖民》
91. 潘朝陽：《儒家的環境空間思想與實踐》
92. 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》
93. 郭曉東：《經學、道學與經典詮釋》
94. 陳立勝：《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》
95. 林鴻信(編)：《跨文化視野中的人文精神：儒、佛、耶、猶的觀點與對話芻議》
96. 甘懷真(編)：《身分、文化與權力：士族研究新探》
97. 劉士永：《武士刀與柳葉刀：日本西洋醫學的形成與擴散》
98. 陳凱莘：《從案頭到氍毹：《牡丹亭》明清文人之詮釋改編與舞臺藝術之遞進》
99. 林永強、張政遠(編)：《東亞視野下的日本哲學——傳統、現代與轉化》
100. 蔡振豐、林永強、張政遠(編)：《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》
101. 張崑將：《電光影裏斬春風：武士道分流與滲透的新詮釋》
102. 黃俊傑：《沈宗瀚先生年譜》

臺大出版中心

【東亞文明研究資料叢刊】

1. 吳展良(編)：《朱子研究書目新編 1900-2002》
2. 徐興慶(編)：《新訂朱舜水集補遺》
3. 劉文清、李隆獻(合編)：《中韓訓詁學研究論著目錄初編》
4. 鄧洪波(編)：《東亞歷史年表》
5. 謝金蓉(編)：《蔡惠如和他的時代》
6. 徐興慶、蔡啟清(編校)：《現代日本政治事典》
7. 古偉瀛(編)：《臺灣天主教史料彙編》
8. 汪榮祖、黃俊傑（合編）：《蕭公權學記》
9. 廖振富(編著)：《蔡惠如資料彙編與研究》

【東亞文明研究書目叢刊】

1. 張寶三(主編):《臺灣大學圖書館藏珍本東亞文獻目錄——日文臺灣資料篇》
2. 張寶三(主編):《臺灣大學圖書館藏珍本東亞文獻目錄——日本漢籍篇》
3. 張寶三(主編):《臺灣大學圖書館藏珍本東亞文獻目錄——中國古籍篇》

【東亞儒學研究叢書】

1. 黃俊傑(編):《東亞論語學:中國篇》
2. 張崑將(編):《東亞論語學:韓日篇》
3. 蔡振豐(編):《東亞朱子學的詮釋與發展》
4. 黃俊傑:《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》
5. 蔡振豐:《朝鮮儒者丁若鏞的四書學:以東亞為視野的討論》
6. 黃麗生:《邊緣與非漢:儒學及其非主流傳播》
7. 林月惠:《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》
8. 黃俊傑:《東亞文化交流中的儒家經典與理念:互動、轉化與融合》(修訂版)
9. 藤井倫明:《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》
10. 張崑將:《陽明學在東亞:詮釋、交流與行動》
11. 崔在穆:《東亞陽明學的展開》(錢明譯)
12. 黃麗生(編):《邊緣儒學與非漢儒學:東亞儒學的比較視野(17-20世紀)》
13. 田世民:《近世日本儒禮實踐的研究:以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐為中心》
14. 黃麗生(編):《東亞客家文化圈中的儒學與教育》
15. 黃俊傑(編):《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》
16. 徐興慶(編):《朱舜水與近世日本儒學的發展》
17. 任劍濤:《複調儒學——從古典解釋到現代性探究》
18. 高明士(編):《中華法系與儒家思想》
19. 金永植:《科學與東亞儒家傳統》
20. 黃俊傑:《儒家思想與中國歷史思維》
21. 林月惠、李明輝(編):《高橋亨與韓國儒學研究》
22. 黃俊傑(編):《東亞視域中孔子的形象與思想》
23. 黃俊傑:《思想史視野中的東亞》
24. 李明輝:《儒學與現代意識》(增訂版)

【全球在地視野叢書】

1. 黃　勇:《全球化時代的倫理》
2. 黃　勇:《全球化時代的宗教》
3. 黃　勇:《全球化時代的政治》

臺大出版中心

4. 林建甫(編)：《海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望（1949-2009）》上冊
5. 林建甫(編)：《海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望（1949-2009）》下冊
6. 林鴻信(編)：《基督宗教之人觀與罪觀——兼論對華人文化的意義》
7. 林建甫(編)：《全球化時代的王道文化、社會創新與永續發展》
8. 汪榮祖：《槐聚心史：錢鍾書的自我及其微世界》(修訂版)
9. 李明輝(編)：《康德哲學在東亞》
10. Poul Holm、Arne Jarrick、Dominic Scott：《2015 世界人文學科研究概況報告》（王又仕、陳櫻珊、李宜珍譯）

【東亞儒學資料叢書】

1. 黎貴惇：《書經衍義》
2. 佚　名：《易膚叢說》
3. 黎文敔：《周易究原》
4. 吳時任：《春秋管見》
5. 范阮攸：《論語愚按》
6. 阮文超：《方亭隨筆錄》
7. 黎貴惇：《芸臺類語》
8. 阮德達：《南山叢話》

臺大出版中心

【身體與自然叢書】

1. 楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德(合編)：《東亞的靜坐傳統》
2. 蔡瑜(編)：《迴向自然的詩學》
3. 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》
4. 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》
5. 黃冠閔：《在想像的界域上——巴修拉詩學曼衍》
6. 楊儒賓(編):《自然概念史論》
7. 吳冠宏：《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》
8. 鄧育仁：《公民儒學》
9. 余舜德(編)：《身體感的轉向》
10. 陳昭瑛：《荀子的美學》

【大學通識教育叢書】

1. 黃俊傑：《大學通識教育的理念與實踐》
2. 黃俊傑：《大學通識教育探索：臺灣經驗與啟示》
3. 黃俊傑：《全球化時代大學通識教育的新挑戰》

4. 黃俊傑：《轉型中的大學通識教育：理念、現況與展望》
5. 黃俊傑：《大學之理念：傳統與現代》
6. 黃俊傑：《東亞儒家人文精神》

【Series on Reflections on (In)Humanity】

1. Zhang Longxi (ed.), *The Concept of Humanity in an Age of Globalization*
2. Stefan Reichmuth / Jörn Rüsen / Aladdin Sarhan (eds.), *Humanism and Muslim Culture: Historical Heritage and Contemporary Challenges*
3. Mihai I. Spariosu / Jörn Rüsen (eds.), *Exploring Humanity – Intercultural Perspectives on Humanism*
4. Christoph Antweiler, *Inclusive Humanism: Anthropological Basics for a Realistic Cosmopolitanism*
5. Marius Turda (ed.), *Crafting Humans: From Genesis to Eugenics and Beyond*
6. Jörn Rüsen (ed.), *Approaching Humankind: Towards an Intercultural Humanism*
7. Oliver Kozlarek (ed.), *Multiple Experiences of Modernity: Toward a Humanist Critique of Modernity*
8. Christian Hogel, *The Human and the Humane: Humanity as Argument from Cicero to Erasmus*
9. Hardy F. Schloer / Mihai I. Spariosu, *The Quantum Relations Principle: Managing our Future in the Age of Intelligent Machines*

臺大出版中心

【Series on Global East Asia】

1. Chun-chieh Huang, *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*
2. Yoshihiro Nikaidō, *Asian Folk Religion and Cultural Interaction*
3. Jiunn-rong Yeh (ed.), *The Functional Transformation of Courts: Taiwan and Korea in Comparison*
4. Chun-chieh Huang / Jörn Rüsen (eds.), *Chinese Historical Thinking: An Intercultural Discussion*
5. Henry Rosemont Jr. / Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?*

臺大出版中心

國家圖書館出版品預行編目資料

儒學與現代意識／李明輝 著.
--增訂一版--臺北市：國立臺灣大學出版中心　2016〔民 105〕
413 面；15 * 21 公分. (東亞儒學研究叢書；24)
含人名索引及概念索引
ISBN: 978-986-350-195-4 (精裝)

1. 儒學　2. 文集

121.207　　105020501

統一編號 1010502260

東亞儒學研究叢書 24　主編：黃俊傑　編輯委員：李明輝、陳昭瑛、楊儒賓、蔡振豐

儒學與現代意識

著　　者：李明輝
策 劃 者：國立臺灣大學人文社會高等研究院
「東亞儒學」研究計畫（http://www.eastasia.ntu.edu.tw）
出 版 者：國立臺灣大學出版中心
發 行 人：楊泮池
發 行 所：國立臺灣大學出版中心（http://www.press.ntu.edu.tw）
法律顧問：賴文智律師
展 售 處：國立臺灣大學出版中心
10617 臺北市羅斯福路四段 1 號
電話：02-23659286　傳真：02-23636905
E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw
國家書店松江門市　電話：(02) 2518-0207
國家網路書店　http://www.govbooks.com.tw
五南文化廣場　電話：(04) 2226-0330
執行編輯：金葉明
助理編輯：金浩瑜
責任編輯：呂政倚、王又仕
封面設計：申朗創意
出版時間：2016 年 11 月增訂一版
定　　價：新臺幣 400 元整

GPN: 1010502260
ISBN: 978-986-350-195-4 (精裝)

著作權所有・翻印必究
DOI：10.6327/NTUPRS-9789863501954

臺大出版中心

臺大出版中心

東亞儒學研究叢書 24

儒學與現代意識

本書作者長期致力於詮釋並重建儒家傳統的工作，本書展現他從跨文化的視野對儒家思想之現代意義所作的省思。本書共收錄十篇主要論文，都是作者在特殊的機緣下針對當代學者的觀點而發，具有辯論的性質，內容廣泛涉及儒家傳統之現代詮釋及其在現代社會所要面對的重要問題。另有一篇附錄論文，討論哈伯瑪斯對康德倫理學的批評與重建。

臺大出版中心

ISBN 978-986-350-195-4



GPN：1010502260
定價：新臺幣400元